Obras completas de

SAN BERNARDO

Edición bilingüe

I

Introducción general y Tratados (1.º)

EDICION PREPARADA POR

LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO

I

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

444

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1993 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. D. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Arzobispo de Pamplona y Tudela, Gran Canciller de la Universidad Pontificia.*

VICEPRESIDENTE: Excmo. Sr. D. JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. ANTONIO GARCÍA MADRID, *Vicerrector Académico;* Dra. M.ª FRANCISCA MARTÍN TABERNERO, *Vicerrectora de Investigación;* Dr. FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. JUAN GONZÁLEZ ANLEO, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología;* Dr. DIONISIO CASTILLO CABALLERO, *Decano de la Facultad de Filosofía;* Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe;* Dra. M.ª ADORACIÓN HOLGADO SÁNCHEZ, *Decana de la Facultad de Ciencias de la Educación;* Dr. LUIS JIMÉNEZ DÍAZ, *Decano de la Facultad de Psicología;* Dra. M.ª TERESA AUBACH GUIU, *Decana de la Facultad de Ciencias de la Información;* Dr. MARCELINO ARRANZ RODRIGO, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

MADRID • MCMXCIII

OBRAS COMPLETAS
DE
SAN BERNARDO

EDICION BILINGÜE

Promovida por la Conferencia Regional Española de Abades Cistercienses

PLAN GENERAL DE LA OBRA

Tomo I: *Introducción general y Tratados* (1.º) (publicado).

Tomo II: *Tratados* (2.º) (publicado).

Tomo III: *Sermones litúrgicos* (1.º) (publicado).

Tomo IV: *Sermones litúrgicos* (2.º) (publicado).

Tomo V: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (publicado).

Tomo VI: *Sermones varios* (publicado).

Tomo VII: *Cartas* (publicado).

Tomo VIII: *Sentencias y Parábolas. Indices* (publicado).

OBRAS COMPLETAS
DE
SAN BERNARDO

I

Introducción general y Tratados (1.º)

EDICION PREPARADA POR

LOS MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA

PRÓLOGO: Dom. J. LECLERCQ

INTRODUCCIONES:

JUAN M.ª DE LA TORRE
CHARLES DUMONT
FCO. RAFAEL PASCUAL

TRADUCCIÓN:

JUAN M.ª DE LA TORRE
IÑAKI ARANGUREN
MARIANO BALLANO

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCIII

El texto latino se ha tomado, con la debida autorización, de la edición crítica de las obras de San Bernardo realizada por dom Jean Leclercq y editada en Editiones Cistercienses, Roma, 1957-1977.

© de la edición latina: Editiones Cistercienses, Roma 1977.
© de la presente edición: Biblioteca de Autores Cristianos,
de La Editorial Católica, S. A., Madrid 1983. Mateo Inurria, 15.
Depósito legal: M. 30.692-1983.
ISBN: 84-220-1110-7: obra completa.
ISBN: 84-220-1111-5: tomo I.
Impreso en España. Printed in Spain.

A dom JEAN LECLERCQ,
monje universal
y lector apasionado
de Bernardo.

INDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO, por Jean Leclercq XIII
PRESENTACIÓN XIX
ABREVIATURAS XXI
BIBLIOGRAFÍA BERNARDIANA SELECTA, por Juan María de la Torre XXIII

INTRODUCCION GENERAL

El carisma cisterciense y bernardiano, por Juan María de la Torre 3
Una lectura de San Bernardo hoy, por Charles Dumont y Juan María de la Torre 73
Perfil biográfico, por Francisco Rafael de Pascual 125

TRATADOS

Tratado sobre los grados de humildad y soberbia 164
Apología 248
Libro sobre el amor a Dios 297
Sermón a los clérigos sobre la conversión 361
Libro sobre la gracia y el libre albedrío 425
Libro sobre las glorias de la nueva milicia, a los caballeros templarios 494

PROLOGO

ESTA nueva traducción castellana de San Bernardo es la pionera de una nueva serie de publicaciones que influirán en el futuro de los estudios bernardianos. Cuando comenzaron, hace treinta y cinco años —y precisamente en España—, los trabajos previos para una nueva edición crítica de todas sus obras, se previó que una tal edición brindaría la posibilidad de realizar otros estudios, encaminados a darnos un conocimiento más profundo de él. Esto ya se ha verificado en distintos aspectos que exigían un texto comprobado, acompañado de las variantes que atestiguan su transmisión, con indicación de fuentes y anotación histórica.

Así ha sucedido con estas sutilezas literarias que avaloran su estilo y que han sido objeto de minuciosos estudios filológicos. También aparecen otros trabajos sobre el uso que Bernardo hace de esta o aquella fuente bíblica. Estos estudios utilizan el aparato de la edición crítica, y a veces el índice de referencia que se ha llevado a cabo sobre dicha edición. Es evidente que la completan y enmiendan en algunos puntos, aunque no dejen de tener su parte de conjetura e interpretación. Nos encontramos en los umbrales de un inmenso panorama a explorar. La historia de la difusión de los escritos de San Bernardo y, en consecuencia, la de su influjo, también avanza de una manera muy sensible. Y aparecen traducciones muy precisas en Estados Unidos, América latina, Italia y en una colección de tanto interés como la de la BAC.

No es éste el momento de anticipar los «descubrimientos» que podremos hacer de San Bernardo, ni resumir ni juzgar las lecturas anteriores. Pero sí es posible subrayar lo que constituye la unidad de toda su obra escrita, expresión de su doctrina, reflejo de su vida y de su actividad, mensaje siempre vivo y particularmente actual en nuestros días. Cuando él comienza a actuar y escribir, en el primer cuarto del siglo XII, la Iglesia vive una gran renovación que dura medio siglo: es la reforma gregoriana. Una reforma eficaz, que restablece el orden en la sociedad cristiana de Occidente y pone remedio a los principales

abusos. Los frutos son innegables: entran en vigor las colecciones de cánones, se establece una administración y se restauran, adaptan y perfeccionan las instituciones. Pero esto no basta. Bernardo tiene la gracia de comprender que la Iglesia necesita una reforma, no tanto legislativa y jurídica cuanto espiritual; no de corte organizativo y político, sino esencialmente religioso. En este nivel tan elevado desplegará todas sus energías durante otro cuarto de siglo, en una carrera jalonada con más de quinientas cartas conservadas y obras de los más diversos géneros, pero cuyo denominador común es promover, en el mayor número posible de cristianos, la renovación del hombre interior: la unión personal, real, íntima, profunda de cada uno con el misterio que Dios Padre ha revelado en su Hijo Jesucristo, y que el Espíritu no cesa de actualizar en la Iglesia por la fe, los sacramentos y la caridad.

Si queremos captar al vivo, usando una de sus expresiones más reveladoras, la inspiración que asegura la coherencia de toda su obra escrita, nada mejor que colocarse en lo que es su remate, su clave de bóveda, y preguntar al último de sus tratados, la Consideración, *que dirigió al papa Eugenio III, teniendo ante sus ojos la Iglesia de entonces y la de todos los tiempos. Desde el mismo prólogo declara el sentido que tiene de responsabilidad universal, junto a la libertad de expresión que le caracterizará siempre. Y a través de todo el libro I, que es una introducción a enseñanzas prácticas, no abandona nunca el nivel en el que desea ver a todos: el del amor, y, como consecuencia, el del fervor, del celo, del ardor, del entusiasmo. No admite que se actúe por costumbre, madre de la mediocridad. Solamente la presteza en buscar a Dios conduce a él y consigue encontrarle en el reposo, la paz, la unión simbolizada por Raquel, la contemplativa; en una palabra, la oración (n.1).*

Bernardo quiere que se esté animado de un dinamismo continuamente renovado, que hace a las personas eternamente jóvenes, ágiles, evolutivas; que no se paralicen confiando en las instituciones o en un pasado que las incapacite para progresar e ir hacia adelante. La costumbre nos insensibiliza poco a poco a las llamadas estimulantes de Dios (n.2). Bernardo nos quiere siempre alerta, a impulsos de un corazón que no se endurece, que se conserva tierno. La condición indispensable para permanecer auténticamente humanos en nuestro modo de servir a

Dios, y manifestarlo a los hombres, no es la existencia de una ley que nos obligue, sino la realidad de una exigencia y una fuente inagotable de juventud. Para tener estas «entrañas», no bastan las instituciones: es necesario el soplo, y esta inspiración viene continuamente de Dios (n.3).

Tender a esta meta no supone vivir en tensión interior: al contrario, Bernardo desea que se «respire» a pleno pulmón, que se viva con «reposo» y «holgura». Y como no somos «ni de granito ni de bronce», lanza un alegato en pro de un desarrollo personal que sea plenamente humano, de un humanismo amasado de ardor y de paz: que nuestra naturaleza se dilate, se ensanche, se abra a las dimensiones mismas del Universal y del universo, de aquel que es el Todo y de todos. Despertemos y desprendámonos de cuanto pueda esclavizarnos: la renovación de la Iglesia depende, ante todo, de cada uno de nosotros (n.4).

Este crecimiento de la persona se manifestará en su misma irradiación al servicio de todos y, en realidad, de Cristo en todos: porque él es el motivo o punto de partida y el fin o meta última. De aquí brota un nuevo himno, o más bien un alegre interludio en alabanza de esta libertad y generosidad que confiere la caridad: caritate tam libera quam liberali. *Lo característico del amor es la espontaneidad, la libertad; da libertad al que lo siente, le ayuda a ser artesano de libertad en los demás: así es como fructifica en la Iglesia. Bernardo contrasta «las leyes» del cristianísimo emperador Justiniano con «la ley», la palabra de Dios, objeto de meditación, de oración y de enseñanza, para construir la Iglesia. El esfuerzo que exige la Palabra no debe ser moroso, sino algo activamente dinámico (n.5).*

Toda la actividad exterior, que Bernardo trata a continuación, supone un dinamismo interior de reflexión, de «consideración», que hace posible una elección plenamente humana: Laudo humanitatem, sed si plena sit... *¿Cómo vivir esta condición humana plena e integral sino a ejemplo y por gracia del que fue «todo para todos»? Así se puede ser enteramente uno mismo y ser para todos:* totus esse omnium. *«Ante todo vuélvete hacia ti mismo:* redde te ipsum tibi», *y podrás sentirte inseparablemente disponible para todos, para Dios, para todos en Dios y para Dios en todos: el servicio es la base del personalismo, y éste, el antípoda del egoísmo. Como Bernardo ante el Papa, nosotros necesitamos «más valor que apocamiento», con*

tal que se oriente hacia el desarrollo del ser, en nosotros y en todos (n.6). Las instituciones, incluso organizadas, siguen siendo imperfectas (n.7). Depende de cada persona no fiarse exclusivamente de ellas, sino «pensar por adelantado» en la propia actitud a tomar. En cinco líneas encontramos nueve palabras que comienzan por el prefijo prae, *que evoca esta capacidad de «prever»; después de lo cual es preciso* re-flexionar, recogitare. *Sólo así se mantiene el control sobre lo que uno es, sobre lo que se hace, poder purificar todo, rectificarse: «regir, dirigir, corregir», y en primer lugar nuestro yo; una auténtica actividad ante los demás consistirá en enseñarles a hacer lo mismo (n.8).*

Y solamente entonces comienza Bernardo a enunciar su programa de reforma: practicar y enseñar las virtudes (n.10-11), remediar ciertos abusos (n.12-14). Poseerse a sí mismo será una fuente de vigor. Pero la última palabra, el final de este libro I de la Consideración, *la dedica a la contemplación del único modelo: «Si eres discípulo de Cristo, que tu ardor sea una pura llama... Mira a tu Maestro». Debes actuar con cuidado, sin tardanza; para eso decídete a vivir en una fiesta interior con él:* ad ferias quas tibi suadeo, *«tomándote unas vacaciones para la reflexión:* ad vacandum considerationi» *(n.14).*

A veces se ha reprochado a San Bernardo haberse movido demasiado. Sin embargo, nadie como él ha prevenido contra la agitación a los hombres de Iglesia que tenían grandes responsabilidades al servicio del mundo. Si desde las alturas de su último tratado echamos una mirada panorámica a toda su obra escrita, observaremos que siempre se ha mantenido fiel a su mensaje esencial: en los años de madurez enseña la humanidad, y contempla el misterio de María antes de lanzarse a la reforma de Cluny. En el cenit de su actividad, canta el amor puro y desinteresado del Cantar de los Cantares y redacta su gran manifiesto Sobre la necesidad de amar a Dios. *Durante los disturbios ocasionados por un largo cisma en la Iglesia romana, ajetreado en mil viajes, luchas y sufrimientos que le vienen de los asuntos que ha asumido, entre ellos la animación de la cruzada, se deleita escudriñando en sus* Sermones para el año litúrgico *todos los misterios de la salvación. A la vez que dicta cartas de negocios y responde a consultas sobre diversos aspectos de doctrina teológica o monástica, conserva el contacto humano con numerosas personas y participa en los problemas diarios de*

todos los monjes con sus Sermones diversos, *sus* Sentencias *y sus* Parábolas. *Su impulsividad siempre viva le lleva a cometer excesos. Pero ¿no están sobradamente compensados sus ímpetus con esa ternura de corazón que nunca cesa de predicar? Este dominio y posesión de sí mismo, de que tantas veces nos habla, ha orientado su propia vida. Todo su ser estuvo siempre centrado en aquel que era todo para él y que le infundía «una caridad libre y liberal»; es decir, generosa. Todos sus escritos desbordan esta intensidad de vida, esta «humanidad en plenitud» que ansiaba ver hecha realidad en todos. Dejando aparte detalles, y a pesar de los defectos, debilidades, errores y faltas, inevitables en toda criatura, el secreto que garantiza la unidad en todo su mensaje es su amor: «Mira al Maestro, y que tu ardor sea una pura llama».*

J. LECLERCQ

PRESENTACION

«BERNARDO de Claraval es un mundo que nunca se acaba de explorar» [1]. «Es ese santo excepcional que influye todavía hoy en nuestra vida tanto como San Agustín» [2].

Es significativo el cúmulo de libros y artículos que sin cesar aparecen en torno a la persona y la obra de San Bernardo. ¿Se puede decir ya algo nuevo sobre él? ¿Es posible encontrar hoy en sus escritos algo útil, un mensaje de vida? La conciencia histórica y religiosa responden afirmativamente. Por eso volvemos una y mil veces en busca de su espíritu, de su inspiración, de su ardor.

Solamente en España se han hecho tres ediciones distintas de sus obras en este siglo XX. En 1925 aparecía en Barcelona la traducción del P. Jaime Pons, SI. Una versión castiza y ferviente, presentada en cinco volúmenes, magníficamente impresos. En 1947, el P. Germán Prado, monje benedictino, nos ofrecía, en la Biblioteca de Autores Cristianos, una amplia selección de *Obras de San Bernardo*. Y en 1953, centenario de su muerte, era nuevamente la BAC quien publicaba la edición casi completa de los escritos del abad de Claraval, preparada por el P. Gregorio Díaz, también monje de Silos.

Agotadas hace años estas ediciones, La Editorial Católica desea hacer una nueva edición completa y bilingüe, capaz de satisfacer las exigencias actuales y hacer accesible al hombre de hoy las riquezas espirituales y literarias de Bernardo.

Esto pretende la presente edición, realizada por un grupo de monjes cistercienses de España. Utilizando el texto crítico, editado por LECLERCQ-ROCHAIS en Ediciones Cistercienses (Roma 1957-1977, 8 vols.), hemos querido conjugar la doble

[1] J. LECLERCQ, *Introduction à quelques études sur St. Bernard*, en *Collectanea Cisterciensia* XXXVI (1974) p.139.

[2] H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* III (París 1921) p.26.

fidelidad de todo traductor: al autor y al lector. Interpretar con la máxima precisión y exactitud el pensamiento de Bernardo y presentarlo con un estilo actual.

Pero somos conscientes de habernos quedado muy lejos de este ideal a que aspiramos. Por eso hemos puesto un empeño especial en ofrecer al lector la palabra misma de Bernardo, en su lengua original y con la garantía de una edición crítica de máxima autoridad. Rogamos a quienes dominen y gusten la lengua madre acudan a ella y se deleiten en la belleza y exuberancia incomparable de la pluma de Bernardo. Para acudir más cómodamente a la citada edición crítica ponemos entre corchetes, dentro del texto latino, la página correspondiente de dicha edición. La traducción sólo pretende ser una ayuda o un sustituto, más o menos valioso, para quienes lo necesiten.

La obra constará de ocho volúmenes, que irán apareciendo a lo largo de esta década. Tenemos a la vista el noveno centenario del nacimiento de San Bernardo (1990), y creemos que una traducción completa de sus escritos es el mejor homenaje que podemos rendirle y el medio eficaz e insustituible para conocerlo mejor.

En este primer volumen aparecen cinco tratados y un sermón dirigido a los clérigos estudiantes de París, considerado como un tratado sobre la conversión. El orden adoptado responde a la cronología aproximada de su redacción. El índice de materias de toda la obra aparecerá en el último volumen.

El autor resulta siempre un juez interesado respecto a lo que escribe o traduce. Está demasiado cercano a su trabajo y excesivamente apasionado por él. Difícilmente puede apreciar el valor real de la obra, y menos aún su consistencia y utilidad. Por eso los que hemos colaborado coordinadamente en esta sabrosa, delicada y comprometida tarea preferimos que sea el lector quien juzgue por sí mismo y nos comunique benévolamente los errores.

Queremos manifestar nuestra gratitud a todos cuantos, de una manera o de otra, nos han ayudado con generosidad y desinterés admirables a que sea realidad esta nueva edición de las *Obras completas de San Bernardo.*

ABREVIATURAS

Adv	Sermones sobre el Adviento
Alt	Grandeza y miseria del corazón
AmD	Libro sobre el Amor a Dios
And	Sermones en la fiesta de San Andrés
Ant	Prólogo al Antifonario Cisterciense
Anun	Sermones en la Anunciación del Señor
Ap	Apología
Asc	Sermones en la Ascensión del Señor
Asun	Sermones en la Asunción de la Virgen María
Bnt	Sermón sobre San Benito
Cart	Cartas
Circ	Sermones en la Circuncisión del Señor
Clem	Sermón en la fiesta de San Clemente
Cons	Tratado sobre la consideración al Papa Eugenio
CPabl	Sermones en la conversión de san Pablo
Conv	Sermón a los clérigos sobre la Conversión
Cuar	Sermones sobre la Cuaresma
Ded	Sermones en la Dedicación de la Iglesia
DEsp	Sermón sobre los dones del Espíritu Santo.
EJIn	Sermón en las fiestas de San Esteban, Juan e Inocentes
EMal	Epitafio a San Malaquías
Epf	Sermones en la Epifanía del Señor
Gr	Libro sobre la gracia y el libre albedrío
Grh	Tratado sobre los grados de humildad y soberbia
HMal	Himno a San Malaquías
Humb	Sermón en la muerte de don Humberto
IEpf	Sermones en el domingo I de Epifanía
INov	Sermones en el domingo I de Noviembre
IVPent	Sermón en el domingo IV de Pentecostés
JueS	Sermón en el Jueves Santo
Mart	Sermón en la fiesta de San Martín
MiercS	Sermón en el Miércoles Santo
Mig	Sermones en la fiesta de San Miguel
Mil	Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los caballeros templarios
Mis	Sermón sobre la misericordia
NatJB	Sermón en la Natividad de San Juan Bautista
NavS	Sermones en la Navidad del Señor
NatVict	Sermones en el natalicio de San Víctor
NatVM	Sermón en la Natividad de la Virgen María
OAsun	Sermón en el domingo de la octava de la Asunción
OEpf	Sermón en la octava de la Epifanía
OPasc	Sermones en la octava de Pascua
OVic	Oficio de San Víctor

Par	Parábolas
Pent	Sermones en la fiesta de Pentecostés
PP	Sermones en la solemnidad de San Pedro y San Pablo
Pr	Libro sobre el precepto y la dispensa
Pur	Sermones en la Purificación de la Virgen María
Ram	Sermones en el domingo de Ramos
Rec	Sermones en la recolección de las mieses
Res	Sermones en la Resurrección del Señor
Rog	Sermón en las Rogativas
SAbd	Sermón a los abades
SC	Sermones sobre el Cantar de los Cantares
Sent.I, II, III	Sentencias, serie primera, segunda, tercera.
Sept	Sermones en la Septuagésima
S1XC	Sermones sobre el salmo noventa
SVM	Sermones sobre la Virgen Madre
TMa1	Sermón en el tránsito de San Malaquías
TSS	Sermones en la fiesta de Todos los Santos
Var	Sermones varios
VarAvd	Sermón vario sobre el Adviento
VarEpf	Sermón vario en la Epifanía
VarMal	Sermón vario sobre San Malaquías
VigAnd	Sermón en la Vigilia de San Andrés
VigNav	Sermones en la Vigilia de Navidad
BigPP	Sermón en la vigilia de San Pedro y San Pablo
VIPent	Sermones en el domingo VI de Pentecostés
VMal	Vida de San Malaquías
VolD	Sermón sobre la voluntad de Dios

BIBLIOGRAFIA BERNARDIANA SELECTA

Por JUAN MARÍA DE LA TORRE

JANAUSCHEK, L., *Bibliographia Bernardina Sancti Bernardi primi abbatis Claravallensis operum cum omnium tum singulorum editiones ac versiones vitae et tractatus de eo scriptos quotquot usque ad finem anni MDCCCXC* (Xenia Bernardina IV) (Vindobonae 1891; Hildesheim 1959). (Bibliografía desde 1464 a 1891).

BOUTON, J., *Bibliographie Bernardine 1891-1957* (Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux 5), París 1958.

ROCHAIS, H., y MANNING, E., *Documentation cistercienne, Bibliographie bernardine et générale de l'Ordre cistercien* (Rochefort 1957-1979).

De estas tres bibliografías extraemos la siguiente selección:

ABAD, C., *San Bernardo:* Sal Terrae 41 (1953) 449-454.

ADNÈS, P., *L'humilité de connaissance et d'amour d'après S. Bernard,* en *Dict. Spirit.* VII col. 1164-6.

ALDAMA, J. DE, *Eadmero y San Bernardo:* Eph. Mariolog. (1960) 489-498.

ALONSO, J., *Ambiente literario en la obra doctrinal de S. Bernardo:* Est. Marianos (Madrid 1954) 37-70.

ALTERMATT, A., *Bernhard von Clairvaux. Sein Gottesbild im 5 Buch des Traktates «De Consideratione»:* Cist. Chr. 77 (1970) 101-122.

— *Christus pro nobis. Die Christologie Bernhard von Clairvaux in den «Sermones per annum»:* Analecta Cist. 33 (1977), 176 págs.

ALTISENT, A., *S. Bernardo comentarista del Cantar de los Cantares:* Arch. Est. Med. (Barcelona 1966) 451-456.

— *Inteligencia y cultura en la vida espiritual según los sermones «Super Cantica» de San Bernardo,* en *Los Monjes y los Estudios* (Poblet 1963) p.147-162.

— *Parábolas y alegorías de San Bernardo sobre la vida monástica,* en *Scripta et Documenta* I (Montserrat 1960) p.117-133.

AMELINEAU, E., *Saint Bernard et le schisme d'Anaclet II:* Revue des Questions historiques 30 (1881) 47-112.

AMPE, A., *Bernard en Ruysbroec:* Ons Geest. Erf 27 (1953) 147-179.

ANTONELLI, M., *La terrenità e temporalità in Bernardo di Chiaravalle:* Giornale di Metafisica 8 (1954) 654-669.

— *Bernardo di Chiaravalle. A proposito di primato del concreti e di antiintellettualismo:* Tabor (1954) 51-58.

APERRIBAY, B., *Fundamentos y caracteres de la mediación de María según San Bernardo:* Est. Marianos (1954) 249-270.

BAARNSLAG, D., *Bernard van Clairvaux* (Amsterdam 1941) p.VIII-p 255.

BACH, H., *Bernhard von Clairvaux und Martin Luther:* Erbe und Auftrag (1970-1971).

BADICHE, M., *De l'influence de S. Bernard sur son siècle* (París 1859).

LE BAIL, A., *Saint Bernard,* en *Dict. Spirit.* I col.1454-1502.

— *L'influence de S. Bernard sur les auteurs spirituels de son temps,* en *S. Bernard et son temps* I (1928) p.205-215.

— *S. Bernard, docteur de la vie liturgique:* Rev. liturg. et monast. 16.

— *Saint Bernard, docteur de la dévotion à N.S.J.C.* (Gembloux 1931) p.53.

BALLANO, A., *La peregrinación en San Bernardo:* Cistercium (1970) 101-106; 196-204.

BARBEAU, H., *La théologie mystique de S. Bernard:* La Vie Spir. (1935) 151-154.

BARDES HUGUET, J., *La oración según la doctrina de S. Bernardo,* en *Conm. del VIII Centenario de S. Bernardo.* Balmesiana (1953).

— *Las etapas de la vida espiritual según S. Bernardo:* ibíd.

— *Lo temporal y lo espiritual en la concepción social de San Bernardo.* VIII Semana de Est. Monásticos, Montserrat 1970.

BARDY, G., *S. Bernard et Origène:* Revue Moyen Âge Latin I (1945) 420-421.

BARRÉ, H., *S. Bernard docteur marial,* en *S. Bernard théologien:* Analecta S.O.C. (Roma 1953) 92-113.

— *Saint Bernard et la Salve Regina:* Marianum (1964) 208-216.

— *Le Planctus Mariae atribué à S. Bernard:* Rev. Asc. Myst. 28 (1952) 243-266.

BAUER, L., *Lo Ps. Origine, fonte di san Bernardo nel sermon De Aquaeductu:* Marianum (1960) 370-372.

BERNHART, J., *Bernhardische und Eckardische Mystike in ihren Beziehungen und Gegensätzen* (Kempten 1912).

— *Chimera mei saeculi:* Das Hochland 45 (Munich 1953) 6,521-529.

— *Hl. Bernhard in Die philosoph. Mystik des Mittelalters* (Munich 1922) 97-110.

BERTETTO, D., *La dottrina eucaristica di S. Bernardo:* Salesianum 16 (1954) 258-292.

BERTOLA, E., *S. Bernardo e la teologia speculativa* (Publicazioni dell'istituto universitario di Magistero di Catania. Serie filosofica. Monografie 11) (Padua 1959).

— *Il problema della coscienza nella teologia monastica del saeculo XII:* Coll. Cist. 24 (1962) 317-377.

BLANCHARD, P., *Un saint de feu: Bernard:* La Vie Spir. Suppl. (1956) 383-395.

— *S. Bernard, docteur de l'humilité:* Rev. Asc. Myst. 29 (1953) 289-299.

BLANPAIN, J., *Langage mystique, expression du désir dans les sermons sur le Cantique des Cantiques de Bernard de Clairvaux:* Coll. Cist. 36 (1974) 45-68; 226-247; 37 (1975) 145-166.

BLASUCCI, A., *Images et contemplation: III e.a. S. Bernard,* en *Dict. Spirit.* VII col.1481-1483.

BLIGNY, B., *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et au XIIe siècles* (París 1960) p.319-394.

BODARD, C., *La Bible, expression d'une expérience religieuse chez S. Bernard,* en *S. Bernard théologien* p.24-45.

— *Christus-Spiritus, Incarnation et Résurrection dans la théologie de sain Bernard,* en *Saint Bernardus van Clairvaux* (Achel 1953) p.89-104.

BOISSARD, E., *S. Bernard et le Ps. Aréopagite:* Rev. Théol. Anc. Méd. (1959) 214-263.

— *La doctrine des anges chez S. Bernard,* en *S. Bernard théologien* p.114-135.

BORST, A., *Abälard und Bernhard:* Hist. Zeitsch. (1958) 497-526.

BOSCH, A. VAN DER, *Christ and the christian Faith according to S. Bernard:* Cîteaux 12 (1961) 105-119; 193-210.

— *Le Christ Dieu devenu aimable d'après saint Bernard:* Coll. Cist. 23 (1961) 42-57.

— *Dieu rendu accessible dans le Christ d'après S. Bernard:* Coll. Cist. 21 (1959) 185-205.

— *L'intelligence de la foi chez saint Bernard:* Cîteaux 8 (1957) 85-108.

— *Le mystère de l'Incarnation chez S. Bernard:* ibíd., 10 (1959) 85-92; 165-177; 245-268.

— *Présupposés à la Christologie chez S. Bernard:* ibíd., 9 (1958) 5-17; 85-105.

BOSWORTH BURCH, G., *Bernhard of Clairvaux. The steps of Humility* (Indiana Univ., 1963), 187 págs.

BOUCHARD, M. N., *La résurrection dans la spiritualité des premiers auteurs cisterciens:* Col. Cist 37 (1975) 114-129.

BOUTON, J., y GIRAUDOT, F., *Negotia Ordinis,* en *Bernard de Clairvaux* (Aiguebelle 1953), p.147-182.

— *Bernard et l'Ordre de Cluny:* ibíd., p.193-217.

— *Bernard et les monastères bénédictins non clunisiens:* ibíd., 219-249.

— *Clairvaux, S. Bernard et l'Ordre de Cîteaux,* en *L'Aube* (Coll. Documents de France) (1954) p.133-137.

— *La doctrine de l'amitié chez S. Bernard:* Rev. Asc. Myst. 29 (1953) 248-254.

BOUYER, L., *L'héritage spirituel de Cîteaux,* en *S. Bernard, homme d'Église* (1953) p.248-254.

— *La Spiritualité de Cîteaux* (París 1955).

BOYER, Ch., *I privilegi di Maria secondo S. Bernardo:* Marianum 16 (1954) 22-32.

BREDERO, A., *Études sur la Vita prima de saint Bernard* (Roma 1960) p.184.

— *The Controversy between Peter the Venerable and S. Bernard of Clairvaux:* Studia Anselmiana 40 (Roma 1956) 53-71.

— *San Bernardo di Chiaravalle correlazione tra fenomeno cultico e storico,* en *Studi su S. Bernardo* (Florencia 1974-75), p-23-48.

— *The conflicting interpretations of the relevance of Bernard of Clairvaux to the history of his own time:* Cîteaux 31 (1980) 53-81.
— *La canonisation de saint Bernard et sa Vita sous un nouvel aspect:* Cîteaux 25 (1974) 185-198.
CABALLERO, P., *La discreción de espíritus en S. Bernardo:* Burgense 2 (1961) 57-155.
CABROL, F., *Cluny et Cîteaux, S. Bernard et Pierre le Vénérable,* en *S. Bernard et son temps* I (1928) p.19-28.
CAGLIARO, M., *I done delle Spirito Santo secondo S. Bernardo:* Divus Thomas 47-49 (1944-46) 267-290.
CALATI, B., *Alcuni aspetti de la dottrina monastica de S. Bernardo:* Camaldoli 7 (1953) 81-175.
CALMETTE, J., y DAVID, H., *Saint Bernard* (París 1953), 368 págs.
CANAL, J., *La idea de la maternidad espiritual en San Bernardo:* Est. Marianos (1954) 271-311.
CANIVEZ, J. M., y FLICHE, A., *Bernard, abbé de Clairvaux,* en *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* VIII col.610-644.
CAPPELLETTO, T., *Peccato e grazia in S. Bernardo* (Roma 1966).
CASSIDY, J., *S. Bernard, Master spirit of his Age* (Dublín 1955) p.91.
CASTREN, O., *Bernard von Clairvaux. Zur Typologie des mittelalterlichen Menschen* (Lund 1938), 382 págs.
CATTANI, G., *Saint Bernard de Clairvaux ou l'esprit du cantique des cantiques* (París 1960), 144 págs.
CHANG, A., *De meditatione Jesu Christi secundum Sanctum Bernardum Claravallensem* (Roma 1964) XV+52 págs.
CHARLES, E., *S. Bernard,* en *Dict. des Sciences philos.* (1835) p.170.
CHÂTILLON, F., *Les premières pages de la Vita Malachiae:* Rev. Moy. Age Latin (1964) 347-358; (1967) 138-142ss.
— *S. Bernard. Regio dissimilitudinis,* en Mélanges E. Podechard (Lyón 1945) p.85-102.
— *Notes pour l'interprétation de la préface du De Diligendo Deo, de S. Bernard:* ibíd. (1964) p.98-112.
CHÂTILLON, J., *Cor et cordis affectus. Saint Bernard,* en *Dict. Spirit.* I, col.2292-2293.
— *S. Bernard. Prière et Union à Dieu* (París 1953), 286 págs.
— *L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique aux XII*[e] *et aux XIII*[e] *siècle,* en *Saint Bernard théologien* p.268-288.
CHENU, M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (París 1969) p.33-46 (S. Bernard et Guillaume de St.-Thierry).
— *La théologie au douzième siècle* (París 1957).
CONGAR, Y., *L'Ecclésiologie de S. Bernard,* en *S. Bernard théologien* p.136-190.
CORRADI, M., *Il pensiero politico di Bernard di Chiaravalle:* Aquinas 15 (1972) 598-632.
COUNE, M., *Les différentes ascensions ou 4ème homélie pour la fête de l'Ascension* (Brujas 1975).
COURTENAY, W., *Sacrement, Symbole and Causality in Bernard of Clairvaux,* en *Studies to J. Leclercq* p.111-122.

CRESPO, P., *Vida espiritual y religiosa según San Bernardo de Claraval* (Madrid 1961).
— *El conocimiento en San Bernardo de Claraval:* Rev. de Espirit. (1958) p.533-550.

DANIÉLOU, J., *S. Bernard et les Pères Grecs*, en *Saint Bernard théologien* p.46-55.
DAVY, M., *L'existentialisme de Saint Bernard et de Guillaume de St.-Thierry*, en *L'Homme, le monde et l'histoire* (París 1948) p.197-233.
— *Le thème de l'épouse selon S. Bernard*, en *Entretiens sur la renaissance au XIIe siècle* p.272-274.
DECHANET, J., *La christologie de Saint Bernard*, en *Saint Bernard théologien* p.78-91.
— *Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard:* ibíd., p.56-77.
— *Les fondements et les sources de la doctrine spirituelle de S. Bernard et de Guillaume de St.-Thierry:* Cîteaux in de Nederlanden 4 (1953) 46-55.
DELFGAUW, P., *La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard*, en *Saint Bernard théologien* p.234-252.
— *La lumière de la charité chez saint Bernard:* Collectanea O.C.R. 18 (1956) 42-69; 306-320.
— *Saint Bernard, maître de l'amour divin* (Tilburg 1974; tesis en Roma 1952), 212 págs.
DELHAYE, PH., *La conscience morale dans la doctrine de S. Bernard*, en *Saint Bernard théologien* p.209-222.
DELL-ANDREA, M., *Filosofia, scienza, sapienza in Bernardo di Chiaravalle*, en *Saggi e Richerche su Aristotele* (Viena 1972) IV+376 págs.
DEMPF, A., *La position spirituelle de S. Bernard contre l'esthétique de Cluny*, en *Mélanges* (Dijon 1954) p.218-221.
DEROY, J., *Bernardus et Origenes* (Haarlem 1963).
DESEILLE, PL., *Cîteaux et la tradition monastique*, en *Christus* (1960) p.118-129.
— *Théologie de la vie monastique selon S. Bernard*, en *Théologie de la vie monastique* (París 1961) p.503-525.
DEUG-SU., *Il Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae come momento della mistica bernardina*, en *Studi su Bernardo...* (Florencia 1975) p.237-347.
DIDIER, J., *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Saint Bernard:* Vie Spirituelle 24 (1930) (Suppl.) 1-20; 25 (1930) (Suppl.) p.79-94 y 140-155.
— *La question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains*, en *Saint Bernard théologien* p.191-201.
DIMIER, A., *S. Bernard et le droit en matière de Transitus:* Rev. Mabillon 43 (1953) 48-82.
— *S. Bernard et l'idée missionaire:* Union missionaire du Clergé de France 30 (1954) 295-300.

— *Le monde claravallien à la mort de S. Bernard,* en *Mélanges* (Dijon 1954) p.248-253.
— *S. Bernard pêcheur de Dieu* (París 1953) XV+198 págs.
— *Saint Bernard et saint Jerôme. Contribution à l'étude des sources de la pensée bernardine:* Collectanea O.C.R. 15 (1953) 216-223.
DUBY, G., *Danger d'une réussite,* en *S. Bernard, homme d'Église* (1953) p.67-75.
— *S. Bernard. L'art cistercien* (París 1976), 220 págs. (Traduc. esp.: *S. Bernardo y el arte cisterciense,* Madrid 1981).
DUMONT, CH., *Le carême, sacrement du combat spirituel selon saint Bernard:* Collect. O.C.R. 24 (1962) 11-21.
— *Retour à saint Bernard:* Revue de Communautés relig. 26 (1954) 19-23.
— *Le sens apostolique chez S. Bernard:* Rev. dioc. Tournai 10 (1955) 114-125.
— *L'expérience dans la discipline cistercienne:* Coll. Cist. 35 (1973) p.157-160.
DUMONTIER, M., *Saint Bernard et la Bible* (París 1953) p.186.
D'ELIA ANGIOLILLO, M., *L'Epistolario feminile di san Bernardo:* AnCist 15 (1959) 23-78.
EYNDE, D. VAN DEN, *La correspondance de S. Bernard de 1115 à 1126:* Antonianum (1966) 189-256.
— *Les débuts littéraires de saint Bernard:* AnCist 19 (1963) 189-198.
EYDOUX, H., *Les fouilles abbatiales d'Himmerod et la notion d'un «plan bernardin»:* Bull. Monumental 111 (1953) 29-36.
FARKASFALVY, D., *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de S. Bernard:* Studia Anselmiana 53 (Roma 1964) 146.
— *The role of the Bible in S. Bernard's spirituality:* AnCist 25 (1969) 3-14.
— *La conoscenza di Dio secondo San Bernardo,* en *Studi su S. Bernardo* (Florencia 1975) p.201-214.
— *Use and Interpretation of St. John's Prologue in the Writings of St. Bernard:* AnCist 25 (1979) 205-226.
FERNÁNDEZ-PINDA DE CARLOS, M. L., *La dialéctica de la libertad en el pensamiento de Bernardo de Clairvaux* (Roma 1964) (tesis en la Un. Lateranense).
FISKE, A., *S. Bernard and Friendship:* Cîteaux 11 (1960) 5-26; 85-104.
FOREST, A., *La sagesse du coeur,* en *S. Bernard, homme d'Église...* (1953) p.202-213.
— *S. Bernard et notre temps,* en *S. Bernard théologien* p.289-299.
— *Pascal et saint Bernard,* en *Giornale di Metafisica* (Turín 1958) p.591-597.
— *Das Erlebnis des consensus voluntatis bein hl. Bernhard,* en *Bernhard, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden 1955) p.120-127.
— *Actualité de S. Bernard,* en *Giornale di Metafisica* (1949) p.591-597.
FRACHEBOUD, A., *Influence du Ps. Denys en Occident. Les cisterciens,* en *Dict. Spirit.* II (1954) col.329-340 y 357.

— *Le problème action-contemplation au coeur de S. Bernard: «Je suis la chimère de mon siècle»:* Coll. Cist. 16 (1954) 45-52; 128-136; 183-191.

FRANCESCHINI, E., *S. Bernardo nel suo secolo,* en *S. Bernardo.* Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte (Milán 1954) p.14-29.

FRISCHMUTH, G., *Die paulinische Konzeption in der Frommigkeit Bernhard von Clairvaus* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 37/4) (Gütersloh 1933) p.111.

GAIGNERON, A., *La pureté architecturale selon saint Bernard,* en *Connaissance des Arts* (1976) n.296 p.50-57.

GANDOLFO, E., *L'esperienza umana alla luce della Bibbia in Agostino, Gregorio, Bernardo* (Roma 1976) p.190.

GARRIDO, M., *Centenario de S. Bernardo. Su pensamiento litúrgico:* Liturgia 8 (1953) 196-207.

— *Los Santos Padres y la liturgia, usados por S. Bernardo en su obra mariológica:* Est. Marianos (1954) p.119-156.

— *Aspectos mariológicos de S. Bernardo según el misterio trinitario-cristológico:* Eph. Mariol. 21 (1971) 41-61.

GELDNER, F., *Die Politik König Konrads III, in ihren Beziehungen zum hl. Bernhard von Clairvaux,* en *Mélanges* (Dijon 1954) p.126-133.

GHELLINCK, J., *L'essor de la littérature latine au XII*[e] *siècle* (Bruselas-París 1946).

— *Le mouvement théologique du XII*[e] *siècle* (Bruselas-París 1948).

GILSON, E., *La théologie mystique de saint Bernard* (París 1934).

— *La philosophie au Moyen Âge* (París 1944).

— *Maxime, Érigène et S. Bernard (à propos du Diligendo Deo),* en *Festschr. M. Grabmann* I (1935) p.188-195.

GLEUMES, H., *Der geistige Einfluss des hl. Bernhard von Clairvaux auf Thomas von Kempen:* Zeits. f. Asz. u. Myst. 13 (1938) 109-120.

GNÄDINGER, L., *Der minnende Bernhardus. Sein Reflexe in den Predigten des Johannes Tauler:* Cîteaux 31 (1980) 387-409.

GONZÁLEZ, E., *La Iglesia contemplada por S. Bernardo:* Cistercium 10 (1966) 165-181.

GONZÁLEZ, E., y HABA, M., *«Auctoritas» y «ratio» en la teología de san Bernardo:* La Ciudad de Dios (1963) 542-566.

GÓMEZ DE LAS BÁRCENAS, A., *Devoción a la sagrada humanidad de Cristo en la Orden Cisterciense:* Cistercium 16 (1964) 151-162; 203-213.

GRAY, J., *The problem of papal power in the ecclesiology of S. Bernard,* en *Trasact. of the Royal hist. soc.* (1974) p.1-17.

GRILL, L., *S. Bernard et la question sociale,* en *Mélanges....* (Dijon 1953) p.194-211.

GRILLON, J., *Bernard et les ermites et groupements érémitiques,* en *Bernard de Clairvaux* (Aiguebelle 1953) p.251-262.

HALFLANTS, C., *Le Cantique des Cantiques de S. Bernard:* Collectanea O.C.R. (1953) 250ss.

— *La doctrine spirituelle de S. Bernard:* Coll. Cist. 37 (1975) 227-248; 38 (1976) 40-59; 134-146.

HÄNSLER, B., *Die Stellung des hl. Bernhard zum Neuplatonismus und zur hl. Schrift nach Dr. Harnack und im Lichte der Wahrheit:* Cistercienser Chronik 15 (1903) 273-278.

HERRÁN, L., *Soteriología del consentimiento y satisfacción de María en S. Bernardo:* Est. Marianos (1954) p.187-208.

HESBERT, J., *Saint Bernard et l'Eucharistie,* en *Mélanges...* (Dijon 1953) p.156-176.

HISS, W., *Die AnthropologieBernhards von Clairvaux* (Berlín 1964).

HOULMANN, J., *Bernard de Clairvaux, son rôle dans l'Église et dans le monde du 12e siècle* (Ginebra 1955).

HOURLIER, J., *S. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry dans le liber de Amore Dei,* en *S. Bernard théologien* p.223-233.

HOUT, F. A., *Saint Bernard philosophe:* Cîteaux in de Nederlanden 4 (1953) 187-205.

IVANKA, E. VON, *La structure de l'âme selon S. Bernard,* en *S. Bernard théologien* p.202-208.

— *Byzantinischen Theologumena... in zisterziensisch-berhardinischen Denken,* en *Bernhard, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden 1955) p.168-175.

JACQUELINE, B., *S. Bernardo di Clairvaux e l'Ordine di Cîteaux:* Vita Consecrata 9 (1973) 774-789.

— *Bernard et le schime d'Anaclet II,* en *Bernard de Clairvaux* (1953) p.349-354.

— *S. Bernard et le principe de subsidiarité dans l'Église:* Coll. Cist. 32 (1970) 321-324.

— *Répertoire des citations d'auteurs profanes dans les oeuvres de S. Bernard,* en *Bernard de Clairvaux,* p.549-554.

— *Le rôle missionaire du pape selon S. Bernard:* Coll. Cist. 31 (1969) 220-224.

— *Épiscopat et papauté chez S. Bernard de Clairvaux:* Coll. Cist. 34 (1972) 218-229.

— *S. Grégoire le Grand et l'ecclésiologie de S. Bernard:* Coll. Cist. 36 (1974) 69-73.

— *Le droit pontifical selon S. Bernard* (París 1949, tesis).

— *Épiscopat et Papauté chez saint Bernard de Clairvaux* (Saint Lo 1975) p.360.

JAVELET, R., *Psychologie des auteurs spirituels de XIIe siècle:* Rev. des Sciences religieuses (1959) 18-64; 97-164; 209-268.

— *Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XIIe siècle:* Rev. Asc. Myst. 36 (1961) 271-290; 429-450.

— *Image et Ressemblance au 12e siècle de S. Anselme à Alain de Lille* (París 1962) 2 vols.

— *Homme intérieur. Le 12e siècle... S. Bernard,* en *Dict. Spirit.* VII col.658-9.

— *La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblence conçues comme dynamisme:* Misc. Medievalia (Berlín 1972) 1-34.

JOUVENEL, B., *S. Bernard et l'Europe*, en *S. Bernard, homme d'Église* p.37-36.
KAHLES, W., *Radbert und Bernhard, zwei Ausprägungen christl. Frömmigkeit:* Emsdetten (1938) XIV p.201.
KERESZTY, R., *Die Weisheit in der mystischen Erfahrung bein hl. Bernhard von Clairvaux:* Cîteaux (1963) 6-24; 105-134; 185-201.
KERN, E., *Das Tugendsystem des hl. Bernhard von Clairvaux* (Friburgo 1934).
KLEINEIDAM, E., *Die Nachfolge Christi nach Bernhard von Clairvaux*, en *Amt und Sendung*. Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen (Friburgo 1950) p.432-460.
— *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, en *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden 1955) p.128-167.
— *Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard von Clairvaux und Martin Luther*, en *Fests. v. Studiums Erfurt* (Leipzig 1977) p.221-247.
KNOWLES, D., *S. Bernard of Clairvaux:* Dublin Rev. 227 (1953) 104-121.
— *Cisterciens and Cluniacs. The controversy between S. Bernard and Peter the Venerable* (Londres 1955) p.32.
LANDGRAF, A., *Der hl. Bernhard in seinem Verhältnis zur Theologie des 12. Jrhdt.*, en *Bernhard, Mönch und Mystiker* p.44-62.
LAURENTIN, R., *Verbum non capiebatur in se. Divinité du Christ et foi de Marie selon saint Bernard:* Marianum (1965) 426-251.
— *Bilan d'un centenaire: la théologie mariale de S. Bernard:* La Vie Spirituelle (1956) 396-400.
LAZZARI, F., *Le contemptus mundi chez saint Bernard:* Rev. Asc. Myst. 41 (1965) 233-432.
LECLERCQ, J., *Le sermon, acte liturgique:* La Maison Dieu 8 (1946) 27-46.
— *Saint Bernard Mystique* (Brujas 1948).
— *Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid:* Rev. Bénédict. 59 (1949) 183-195.
— *Saint Bernard et ses secrétaires:* Rev. Bénédict. 61 (1951) 208-229.
— *Origène au XIIe siècle:* Irénikon 24 (1951) 208-229.
— *Écrits monastiques sur la Bible aux XIe-XIIe siècles:* Mediaevale Studies 15 (1953) 95-106.
— *Sur la genèse des sermons de saint Bernard:* Analecta S.O.C. 9 (1953) 45-83.
— *S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, en *S. Bernard théologien* p.7-23.
— *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits:* Anal. S.O.C. 9 (1953).
— *Le Mystère de l'Ascension dans les sermons de saint Bernard:* Coll. O.C.R. 15 (1953) 81-88.
— *Drogon et S. Bernard:* Rev. Bénédict. 63 (1953) 116-131.
— *Les sermons sur le psaume Qui habitat*, en *Bernard de Clairvaux* (Comission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux 3) (París 1953) p.435-446.

— *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (París 1957). Trad. esp., *Cultura y vida cristiana* (Salamanca 1965).
— *Comment aborder saint Bernard:* Coll. O.C.R. 19 (1957) 18-21.
— *Aspect littéraires de l'oeuvre de S. Bernard:* Cahiers de civilisation médiévale 1 (1958) 425-450.
— *Écriture Sainte et vie spirituelle 3: S. Bernard et le XIIe siècle monastique*, en *Dict. Spirit.* IV col.187-191.
— *Un guide de lecture pour saint Bernard*, en La Vie Spirituelle 102 (1960) 440-447.
— *Étude sur le vocabulaire monastique du moyen âge:* Studia Anselmiana 48 (Roma 1961).
— *Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des hl. Bernhard:* en Archiv für Liturgiewissenschaft VIII 1 (1963) 58-72.
— *La dévotion médiévale envers le Crucifié:* La Maison-Dieu 75 (1963) 119-132.
— *Théologie traditionnelle et théologie monastique:* Irénikon 37 (1964) 50-74.
— *Aux sources de la spiritualité occidentale* (París 1964). Trad. esp., *Espiritualidad occidental. Fuentes* (Salamanca 1967).
— *Postface au «Saeculi actibus se facere alienum». Le mépris du monde dans la littérature monastique latine médiévale:* Rev. Asc. Myst. 41 (1965) 287-290.
— *Témoins de la spiritualité occidentale* (París 1965). Trad. esp., *Espiritualidad occidental. Testigos* (Salamanca 1967) p.297ss.
— *Nouveaux aspects littéraires de l'oeuvre de saint Bernard:* Cahiers de civilization médiévale 8 (1965) 299-326.
— *L'art de la composition dans les sermons de S. Bernard:* Studi Medievali 7 (1966) 128-153.
— *Sur le caractère littéraire des sermons de S. Bernard:* Studi Medievali 7 (1966) 701-744.
— *Chances de la spiritualité occidentale* (París 1966).
— *S. Bernard et l'esprit cistercien* (Maîtres spirituels 36) (París 1966 y 1975).
— *S. Bernard écrivain d'après les sermons sur le psaume Qui habitat:* Rev. Bénédict. 77 (1967) 364-374.
— *S. Bernard et l'expérience chrétienne:* La Vie Spirit. 49 (1967) 182-198.
— *Le cheminement biblique de la pensée de S. Bernard:* Studi Medievali 8 (1967) 835-856.
— *Observations sur les sermons de S. Bernard pour la carême:* Cîteaux 18 (1967) 119-129.
— *Essais sur l'esthétique de S. Bernard:* Studi Medievali 9 (1968) 688-728.
— *L'humanisme littéraire de S. Bernard*, en *Entretiens sur la renaissance du XIIe siècle* (París 1968) p.295-308.
— *Saint Bernard parmi nous. Dix années d'études bernardines:* Coll. Cist. 36 (1974) 3-24.
— *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psychohistoriques:* Essais (París 1976).

— *La communauté formatrice selon S. Bernard:* Coll. Cist. 42 (1980) 3-21.
— *Agressivité et répression chez Bernard de Clairvaux:* Rev. Hist. Spirt. 52 (1976) 155-172.
— *L'archétype clarévallien des traités de S. Bernard:* Scriptorium 10 (1956) 229-232.
— *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XIIe siècle,* en *Mélanges de Lubac* II (1964) p.63-72.
— *L'attitude spirituelle de S. Bernard devant la guerre:* Coll. Cist. 36 (1974) 195-225.
— *Douze années d'études bernardines:* Bull. soc. intern. étude de philos. méd. 18 (1976) 60-68.
— *De l'humour à l'amour, à l'école de S. Bernard:* La Vie Spir. 101 (1959) 182-203.
— *L'expérience mystique d'après S. Bernard de Clairvaux:* St. Missionalia 26 (1977) 59-72.
— *Les intentions des fondateurs de l'Ordre des Cisterciens.* **II:** *S. Bernard:* Coll. Cist. 30 (1968) 233-271; trad. esp.: *Objetivos de los fundadores de la Orden Cisterciense:* Cistercium 22 (1970) 164-195; 284-299.
— *The imitation of Christ and the sacrements in the teaching of S. Bernard:* Cist. Stud. 9 (1974) 36-54.
— *Joculator et saltor. S. Bernard et l'image du jongleur dans les manuscrits,* en *Studies to O. Kapsner* (Collegeville 1973) p.124-128.
— *Lettres de S. Bernard. Histoire ou littérature?:* Studi Med. (1971) 1-74.
— *Histoire de la spiritualité médiévale* (París 1961) **II** p.233-272.
— *Recueil d'études sur S. Bernard et ses écrits* I (Roma 1962); II (1966); III (1969).
LEMAIRE, A., *S. Bernard et le mystère du Christ dans le cadre de l'année liturgique* (Chambarand 1966), 2 vols. (Pain de Cîteaux).
LOSSKY, V., *Études sur la terminologie de S. Bernard:* Bulletin du Cange 17 (1942) 79-96.
LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture.* **III** (París 1959) p.583-620.
LUDDY, A., *San Bernardo, el siglo XII de la Europa cristiana* (Madrid 1963) p.781.
MADDUX, J. S., *St. Bernard as hagiographer:* Cîteaux 27 (1976) 85-108.
MCGINN, B., *S. Bernard and Eschatology,* en *Studies... J. Leclercq* (Cist. Publ. 12) (1973) p.161-185.
— *S. Bernard and meister Eckhart:* Cîteaux 31 (1980) 373-386.
MERTON, TH., *Saint Bernard de Clairvaux* (Tradition monastique) (París 1954).
— *Action and contemplation in S. Bernard:* Coll. O.C.R. 15 (1953) 26ss; 202ss; 15 (1954) 105ss.
— *Le sacrement de l'Avent dans la Spiritualité de saint Bernard,* en ID., *Le temps des fêtes* (Tournai 1958) p.59-82.
MIQUEL, P., *Deux témoins de l'expérience de Dieu: Saint Bernard et Pierre le Vénérable:* Coll. Cist. 35 (1973) 108-120.

MOHRMANN, C., *Le style de Saint Bernard*, en *S. Bernardo* (Milán 1954) p.166-184.
— *Observations sur la langue et le style de Saint Bernard*, en *S. Bernardi Opera* II (Roma 1958) p.IX-XXXIV.
— *Le Latin médiéval:* Cahiers de civilisation médiévale 1 (1958) 265-294.
MONTEGÚ, B., *La autoridad doctrinal de S. Bernardo en Mariología:* Est. Marianos (1954) p.71-90.
MOUROUX, J., *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les sermon sur le cantique des cantiques*, en *S. Bernard théologien* p.253-267.

NEGRI, L., *Appunti sulla personalità letteraria di S. Bernardo:* Humanitas 9 (1956) 625-637.
NOBER, P., *Lectio vere divina S. Bernard and the Bible:* Monastic. St. 3 (1965) 165-181.

PAROISSIN, R., *Art et humanisme biblique avec «Claudel, Bernard...»* (París 1955), 520 págs.
PAYEN, J., *Y a-t-il un repentir cistercien dans la littérature française médiévale?:* Cîteaux 12 (1961) 120-132.
— *S. Bernard et la conversion des intellectuels:* Cah. civ. méd. (1960/1961) 266-273.
PENCO, G., *La sobria ebrietas in S. Bernardo:* Riv. Asc. Myst. 38 (1969) 249-255.
PICASSO, G., *San Bernardo e il Transitus dei monaci*, en *Studi su S. Bernardo* (Florencia 1975) p.181-200.
PIRONIO, E., *La sabiduría de Cristo en la obra doctrinal de S. Bernardo:* Rev. de Teología 3 (1953) 47-63.
PITSCH, W., *Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux* (Bottopen 1942) p.183.
PROUX LANG, A., *The friendship between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux*, en *Studies J. Leclercq* (Kalamazoo 1973) p.35-53.

RÉMY, B., *La politique de S. Bernard* (Nancy 1953), 154 págs.
RENNA, TH., *S. Bernard and Abelard as hagiographers:* Cîteaux 29 (1978) 41-59.
— *Abelard versus Bernard. An event in monastic history:* ibíd., 27 (1976) 189-202.
ROUSSEAU, O., *S. Bernard, le dernier des Pères*, en *S. Bernard théologien* p.300-308.
ROUSSET, P., *Saint Bernard et l'idéal chevaleresque:* Nova et Vetera 45 (1970) 28-35.
RUSSEL, E., *Bernard et les dames de son temps*, en *Bernard de Clairvaux* (Aiguebelle 1953) p.411-425.

SCHMITT, M., *Regio dissimilitudinis. Ein Grundbegriff mittelhochdeutscher Prosa im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte:* Freib. Zeits. f. Philos. und Theol. 15 (1968) 63-108.
SOLA, FR., *Fuentes patrísticas de la Mariología de S. Bernardo:* Est. Ecl. 23 (1949) 202-226.

— *La corredención de María en los escritos de S. Bernardo:* Est. Ecl. 27 (1953) 427-462.

SOMMERFELDT, J., *The education theory of S. Bernard. The role of humility and Love:* Bened. Rev. (1965) 25-32.

— *Bernard of Clairvaux and Scholasticism,* en *Papers of the Michigan Acad. Sciences* (1961) p.493-501.

— *The social theory of Bernard of Clairvaux,* en *Stud. J. O'Sullivan* (1971) 35-48.

— *The epistemological value of mysticism in the Thought of Bernard of Clairvaux:* St. in Medieval Culture (1964) 48-58.

— *The intellectual Life according to saint Bernard:* Cîteaux 25 (1974) 249-256.

STANDAERT, M., *Le principe de l'ordination dans la théologie spirituelle de S. Bernard:* Coll. O.C.R. 8 (1946) 178-206.

— *La doctrine de l'image chez S. Bernard:* Eph. Theolog. Lov. 23 (1947) 70-129.

— *La spiritualité de S. Bernard,* en *S. Bernardo* (Milán 1954) p.42-65.

STOCK, B., *Experience, praxis, work and planning in Bernard of Clairvaux. Observations on the sermons in Cantica,* en *The cultural context of medieval Learning* (Amsterdam 1975) p.219-268.

STOECKLE, B., *Die Konkupiszenz bei Bernhard von Clairvaux:* Geist und Leben (1962) p.444-453.

— *Amor, carnis abusus amoris. Das Verständnis von der Konkupiszenz bei Bernhard von Clairvaux und Aelred von Rieval:* Studia Anselmiana 54 (1965) 157-164.

SUÁREZ, G., *La vida religiosa en S. Bernardo. Visión de conjunto:* Teolog. Esp. 17 (1972) 335-351.

TALBOT, C., *The archetypes of St. Bernard's Sermons super Cantica:* Scriptorium 8 (1954) 220-235.

VACANDARD, E., *Vie de S. Bernard, Abbé de Clairvaux* (París 1895), 2 vols.

— *Sain Bernard, abbé de Clairvaux,* en *Dict. de Théol. Cath.* II (París 1905) col.746-785.

VALLÉRY-RADOT, I., *Bernard de Fontaines* (Tournai 1963-69), 2 vols.

— *L'écrivain, l'humaniste,* en *Bernard de Clairvaux* (Aiguebelle 1953) p.447-485.

VOLTZ, C., *Martin Luther's attitude toward Bernard of Clairvaux,* en *Studies J. O'Sullivan* (1971) p.186-204.

VREGILLE, B., *L'attente des saints d'après S. Bernard:* Nouv. Rev. Théol. 70 (1948) 225-244.

WACKERLIN-SWIAGENIN, K., *Bernhard von Clairvaux und sein Verhältnis zur Wissenschaft:* Sudhoffs Archiv 60 (1976) 13-32.

WARREN, H. DE, *Le monachisme à l'apparition de S. Bernard,* en *Bernard de Clairvaux* (Aiguebelle 1953) p.45-63.

— *Bernard et les premiers cisterciens face au problème de l'Art:* ibíd., p.487-534.

WEBER, M. P., *Der Geist des hl. Bernhard. Darstellung der Weges zur Liebe Gottes* (Kevelaer 1922), 150 págs.

WECHSSLER, E., *Deutsche und französische Mystik: Meister Eckart und Bernhard von Clairvaux:* Euphorion 20 (1929) 40-93.
WILLIAMS, W., *The political philosophy of S. Bernard of Clairvaux:* Blackfriars 24 (1944) 466-469.
— *L'aspect éthique du mysticisme de S. Bernard,* en *S. Bernard et son temps* II (1929) p.308-318.
— *The individualism of S. Bernard:* Dublin Rev. 205 (1939) 151-159.
WILMART, A., *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de S. Bernard:* Rev. Bénédict. 46 (1934) 296-344.
— *Le Jubilus sur le nom de Jésus, dit de S. Bernard:* Eph. Liturg. 57 (1943) 3-225.
— *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux:* Coll. O.C.R. 11 (1949) 101-127; 301-319.
WOLTER, H., *Bernhard von Clairvaux und die Laien:* Scholastik (1959) 161-189.
ZIMMERMANN, M., *La culture de saint Bernard* (tesis en Letras) (Lyón 1961).

SUPLEMENTO: 1975-1993

ANDERSON, L., *The Rhetorical Epistemology in Saint Bernard's Super Cantica:* Bernardus Magister: Papers presented et the Nonancentenary. Celebration of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux (Kalamazoo, Michigan 1992) 95-129.
ARANGUREN, I., *San Bernardo, analista esperanzado de la miseria humana:* Nova et Vet 15 (1990) 257-266.
— *Posiciones de Bernardo de Claraval ante la opción monástica de los jóvenes:* Cistercium 182 (1990) 227-242.
BAKER, D., *San Bernardo e l'elezione di York:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 115-181.
BELL, D. N., *Bernard in Perspective: La Dottrina della Vita Spirituale nelle Opere di San Bernardo di Clairvaux.* Atti del Convegno Internazionale, Roma, 11-15 settembre 1990. Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 115-123.
BENKE, C., *Unterscheidung der Geister bei Barnhard von Clairvaux* (Würzburg, Echter 1991).
BONOWITZ, B., *The role of Experience in the Spiritual Life:* Edizioni Cistercensi (1991) 321-327.
BOUTON, J., *Saint Bernard artisan de paix; son action en Europe:* Actas del Congreso internacional sobre San Bernardo II (Ourense 1992) 1085-1095.
BREDERO, A., *San Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 23-49.
BREDERO, A. H., *La vie et la vita prima: Bernard de Clairvaux; Histoire, Mentalités, Spiritualité.* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon (Sources Chr.380. Paris 1992) 53-83.
BREM, H., *Die Biblischen Themen der Anthropologie Bernhards:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 141-151.

Bresard, L., *Bernard et Origène commentent le Cantique:* CollCist 44 (1982) 111-130; 183-209; 293-308.

Callerot, F., *La sacramentalité chez Saint Bernard:* Liturgie 77 (1991) 150-180.

Casey, M., *Le spirituel: les grands thèmes bernardins:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380. Paris 1982) 605-639.

Casey, M., *Saint Bernard of Clairvaux: A man for our time:* CistStud 25 (1990) 254-266.

Casey, M., *Towards a Methodology for the Vita Prima: Translating the First Life intro Biography:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 55-73.

— *In communi vita fratrum. St. Bernard's Teaching on Cenobitic Solitude:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 243-263.

Chrétien, J. L., *L'humilité chez saint Bernard:* Communio 10 (1985) 113-127.

Cocheril, M., *Quelques remarques sur «Saint Bernard et l'art cistercien»:* CollCist 43 (1981) 377-388.

Constable, G., *Cluny, Cîteaux, La Chartreuse: San Bernardo e la diversità delle forme di vita religiosa nel XII secolo:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 93-115.

Costa, A., *Forma-Reforma-Confirmatio del libre albedrío según San Bernardo:* CuadMon 25 (1990) 369-378.

D'Arès, J., *Vézelay et Saint Bernard* (Paris 1985).

Dalpra, L., *Hic portio, ibi plenitudo: Gerusalemme nella visione di san Bernardo di Clairvaux:* Città di Vita 40 (1985) 15-31.

Dalloz, P., *L'architecture de Saint Bernard:* CollCist 42 (1980) 36-51.

Delacroix, Ph., *Vraie visage de saint Bernard, abbé de Clairvaux* (Brigue sur Layon 1991).

Deug-Su, I., *Il «tractatus de gradibus humilitatis et superbiae» come momento della mistica bernardina:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 327-349.

— *Il significato antropologico e teologico dell'amore in San Bernardo di Clairvaux: una metafisica del «nihil» e una teologia della «plenitudo»:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 203-233.

Di Lorenzo, R. D., *Dante's Saint Bernard and the Theology of Liberty in the Commedia:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 497-517.

Dotto, G., *La «Caritas» come principio di vita e di dottrina in San Bernardo:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 349-358.

Dumont, Ch., *L'action contemplative, le temps dans l'éternité d'après Saint Bernard:* La foi et le temps 21 (1991) 307-324.

— *Lire saint Bernard aujourd'hui:* CollCist 46 (1984) 272-290.

— *Saint Bernard mystique selon la Règle de saint Benoît:* Lettre de Ligugé 206 (1981) 34-46.

Dutton, M. L., *The Face and Feet of God: The Humanity of Christ in Bernard of Clairvaux and Aelred of Rievaulx:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 203-225.

Emery, P. Y., *La consolation dans les «Sermons pour l'année» de Saint Bernard:* CollCist 52 (1990) 191-203.

—*La terre d'après les «Sermons pour l'année» de Saint Bernard:* CollCist 53 (1991) 257-263.

EVANS, G. R., *Cur Deus homo: St. Bernard's Theology of the Redemption. A contribution to the Contemporary Debate:* StudTheol. 36 (Oslo 1982) 27-36.

— *Lectio, disputatio, praedicatio: St. Bernard the Exegete:* StudMonast (1982) 127-145.

— *The Mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford 1983).

FARKASFALVY, D., *La conoscenza di Dio secondo San Bernardo:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 201-215.

— *The First Step in Spiritual Life: Conversion: La Dottrina della Vita spirituale nelle Opere di San Bernardo di Clairvaux.* Atti del Convegno Internazionale. Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 65-85.

— *The Use of Paul by Saint Bernard's interpretation of Philippians 3,13:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 161-169.

— *Use and the Interpretation of St. John's Prologue in the Writings of St. Bernard:* AnCist 35 (1979) 205-226.

FASSETTA, R., *Le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie spirituelle selon Bernard de Clairvaux:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 349-391.

FEISS, H., *The spirituality of St. Bernard for Menagers:* CistStud 25 (1990) 267-276.

— *Bernardus Scholasticus: The Correspondence of Bernard of Clairvaux and Hugh of Saint Victor on Baptism:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 349-381.

FELIX, P., *Spiritualité de saint Bernard* (Maredsous 1984).

FIGUET, J., *La Bible de Bernard: donnés et ouvertures:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380. Paris 1992) 237-271.

GASTALDELLI, F., *Ricerca ed esperienza di Dio secondo san Bernardo:* RivCist 8 (1991) 133-154.

GENEST, J. F., *La Bibliothèque de Clairvaux; de saint Bernard à l'humanisme:* Histoire de Clairvaux (Mémont 1991) 113-133.

GOETZ, H. W., *Bernard et Norbert: eschatologie et réforme:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380. Paris 1982) 505-529.

GONZÁLEZ, L., *El hombre y la existencia en las categorías doctrinales de San Bernardo:* Cistercium 187 (735-765).

GRIVOT, D., *Saint Bernard et Pierre le Venerable:* Bulletin de Litt.Eccl. XCIII: Actes du Colloque organisé par l'Institut Catholique de Toulouse et l'Abbaye de S. M. du Désert (Toulouse 1992) 85-101.

HÄRING, N., *San Bernardo e Gilberto vescovo di Poitiers:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 75-93.

HELLER, D., *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Würzburg, Echter 1990).

— *Die Bibel als Grundlage der Anthropologie Bernhards von Clairvaux (Beobachtungen an ausgewählten Beispilen):* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 123-141.

HESBERT, R. J., *Deux âmes fraternelles: Saint Bernard et saint François de Sales:* CollCist 44 (1982) 210-237.

HOME, E. T., *The Mystical Kiss and the Canticle of Canticles: Three Interpretations:* American Ben.Rev 33 (1982) 302-311.

HUFGARD, M. K., *St. Bernard of Clairvaux; from Scripture to Script:* CistStud 25 (1990) 277-286.

JACQUELINE, B., *L'influence de saint Bernard au XVII siècle:* CollCist 42 (1980) 22-35.

KERESZTY, R., *Relationship between Anthropology and Christology. St. Bernard, a Teacher for Our Age:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 271-301.

KIENZLE, B. M., *Verbum Dei et verba Bernardi: the function of Language in Bernard's Second Sermon for Peter and Paul:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 149-161.

KLINE, F., *Saint Bernard and the Rule of Saint Benedict: An Introduction:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 169-187.

KÖPF, U., *Die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben nach dem heiligen Bernhard:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 307-321.

LACKNER, B. K., *Bernard of Clairvaux on Abbots:* American Ben.Rev 33 (1982) 427-441.

LECLERCQ, J., *Amore et conoscenza secondo san Bernardo di Chiaravalle:* La Scoula Cattolica 120 (1992) 6-14.

— *Bernardo de Claraval* (Valencia 1991).

— *Conseil spirituel selon saint Bernard:* StudMon 25 (1983) 73-91.

— *Die Ausprachen des Hl. Bernhard zum Psalm «Qui habitat»:* CistChron 99 (1992) 27-38.

— *L'écrivain:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380. Paris 1982) 529-559.

— *La Communauté formatrice selon Saint Bernard:* CollCist 42 (1980) 3-21.

— *La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard* (Paris 1982).

— *Le moi, la compassion et la contemplation:* Bulletin de Litt.Eccl. XCIII (Toulouse 1992) 39-49.

— *Psicologia e vita spirituale in San Bernardo:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 215-245.

— *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses Écrits* IV (Roma 1987).

— *Saint Bernard a-t-il un message spécifique pour les moniales?:* CollCist 46 (1984) 13-42.

— *Saint Bernard et la confession des péchés:* CollCist 46 (1984) 122-130.

— *Saint Bernard et la tendresse:* CollCist 52 (1990) 1-15.

— *Saint Bernard et la vie religieuse:* Vie Consacrée 62 (1990) 296-305.

— *San Bernardo, Monje y Profeta* (Madrid 1990).

— *Saint Bernard et les debuts de l'Ordre Cistercien:* Actas del Congreso internacional sobre San Bernardo I (Ourense 1992) 41-55.

— *The image of St. Bernard in the late Medieval Exempla Literature:* Thought 54 (N.York 1979) 291-302.

— *Toward a Sociological Interpretation of the Various Saint Bernard:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 19-35.

— *Une doctrine spirituelle pour notre temps?:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 397-411.

LOBENDANZ, G. K., *Das Gebet bei Bernhard von Clairvaux in Hohenlied. Ein Modell für gemeinsame Beten der Christen:* CistChr 98 (1991) 115-135.

LOUF, A., *¿Fue San Bernardo un iconoclasta?:* Actas del Congreso internacional sobre San Bernardo II (Ourense 1992) 1003-1023.
— *Bernard, Abbé:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380. Paris 1992) 349-383.
LOUTH, A., *St. Bernard and Our Lady:* Downside Rev.10 (1983) 165-176.
MADDUX, J. S., *St. Bernard as Hagiographer:* Cîteaux 27 (1976) 85-108.
MANSELLI, R., *San Bernardo e la religiosità popolare:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 245-261.
MAR'HADOUR, G., *Saint Bernard et saint Thomas More:* CollCist 44 (1982) 26-59.
MARCOLINI, E., *San Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), L'ultimo dei Padri:* Civiltà Cattolica 4 (1990) 220-231.
MASOLIVER, A., *San Bernardo, el hombre de la Iglesia del siglo XII* (Madrid 1990).
MCGINN, B., *Alter Moyses: The Role of Bernard of Clairvaux in the Taught of Joachim of Fiore:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 429-449.
— *Freedom, Formation and Reformation: The Anthropological Roots of Saint Bernard's Spiritual Teaching:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 91-115.
— *St. Bernard and Meister Eckart:* Citeaux 31 (1980) 373-386.
OLIVERA, B., *Aspectos del amor al prójimo en la doctrina espiritual de San Bernardo:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 151-199.
— *Para una lectura de las Obras de San Bernardo:* CuadMon 25 (1990) 287-306.
PARATORE, E., *San Bernardo scrittore:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 261-281.
PAULSELL, W. O., *St. Bernard and the Humanity of Monks:* American Ben.Rev 32 (1981) 293-303.
PENNINGTON, B., *Saint Bernard's Steps of Humility and Pride. An Introduction:* StudMonast 22 (1980) 43-61.
PHILIPPON, O., *Bernard de Clairvaux, Bernard de tous les temps. Message actuel* (Paris 1982).
PHILLIPS, P., *The Presence and absence of Bernard of Clairvaux in the Twelfth Century Chronicles:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 35-55.
PICASSO, G., *San Bernardo e il «Transitus» dei monaci:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 181-201.
PORCILE SANTISO, M. T., *El significado teológico y antropológico del amor:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 233-243.
POSSET, F., *Divus Bernhardus: Saint Bernard as Spiritual an Theological Mentor of the Reformer Martin Luther:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 517-533.
PRANGER, B., *The Concept of Death in Saint Bernard's Sermon on the Song of Song:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 85-95.
PRANGER, M. B., *Mystical tropology in Bernard of Clairvaux:* Brijdragen Tijschrift voor filos. en theol.52 (1991) 115-135.

RAITT, J., *Calvin's Use of Bernard of Clairvaux:* Archiv für Reformations Geschichte 72 (1981) 98-121.
RAVA, E. C., *De diligendo Deo: el itinerario del amor:* CuadMon 25 (1990) 347-267.
— *El individuo y la comunidad en la doctrina de San Bernardo sobre el crecimiento espiritual:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 263-271.
REGNARD, J., *L'homme affecté par Dieu selon Bernard de Clairvaux, d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques* (Paris 1988).
— *La voie théologale de Saint Bernard:* La Vie Spir 63 (1991) 43-57.
RENNA, TH., *St. Bernard's View of the Episcopacy in historical perspective: 400-1150:* CistStud 15 (1980) 39-49.
RICHÉ, P., *Saint Bernard et l'hérésie:* Bulletin de Litt.Eccl. XCIII (Toulouse 1992) 17-27.
RIEGLER, J., *Die Bedeutung der marianischen Symbolik in den Ansprachen Bernhards von Clairvaux:* CistChronik 90 (1983) 12-21.
RIGOLOT, I., *Bernard de Clairvaux lecteur de saint Augustin:* CollCist 54 (1992) 132-145.
ROMANINI, A. M., *Le abbazie da San Bernardo in Italia e l'architettura Cistercense «primitiva»:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 305-311.
SABERSKY-BASCHO, D., *Studien zur Paranomasie bei Bernhard von Clairvaux* (Freiburg, Schweiz 1979).
SAID, M. B., *The doctrine of Grace in St. Bernard:* CistStud 16 (1981) 15 29.
SAOUMA, B., *Le Christ-Époux chez Bernard de Clairvaux et la Dame dans la «fin'amors» des trobadours:* StudMed 30 (1989) 533-567.
SCHERING, E., *Bernhard von Clairvaux und seine Zeit. Zu seinem 900 Geburstag:* Erb und Auftrag 66 (1990) 419-432.
SCHINDELE, P., *La vie monastique selon la doctrine de saint Bernard:* CollCist 52 (1990) 27-53; 110-139; 213-237; 54 (1992) 145-174.
SCHMITT, J. C., *Saint Bernard et son image:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380, Paris 1982) 703-713.
SCHRAM, P., *Bernardus von Clairvaux:* pro manuscr (Brugge-St. Kruis 1991).
SIGUÁN SOLER, M., *La Psicología del amor en los cistercienses del siglo XII: San Bernardo de Claraval* (Abadía de Poblet 1992) 21-77.
SMITH, S. W., *Bernard of Clairvaux and the Natural Realm: the Four Elements:* CistStudQuarterly 26 (1991) 306-318.
SOMMERFELDT, J. R., *Bernard as Contemplative:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 73-85.
— *Epistemological and Social Hierarchies: A Potential Reconciliation of some Inconsistencies in Bernard's Thought* (Cîteaux 1980) 83-92.
— *The spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux. An intellectual History of the Early Cistercian Order* (Kalamazoo 1991) XVIII-258.
STERCAL, CL., *El estadio de los estudios sobre San Bernardo:* Cistercium 44 (1992) 497-517.
— *Note su orientamienti e metodi degli studi su san Bernardo di Chiaravalle:* Teología 16 (Milano 1991) 236-251.
STIEGMAN, E., *A tradition of Aesthetics in Saint Bernard:* Bernardus Magister (Kalamazoo, Michigan 1992) 129 149.

STOCKHL, B., *Bernard, Monastitic Theologian of the Liturgy:* Hallel 4 (1976) 134-150; 5 (1977) 72-91; 117-150; 262 272; 6 (1978) 24-42.
— *Jalons pour une théologie de la liturgie dans les Sermons sur l'Année liturgique de saint Bernard:* Liturgie 30 (1979) 185-223; 33 (1980) 167-185; 43 (1982) 278-298; 45 (1983) 159-172; 46 (1983) 229-250.
THOMAS, R., *La consolation chez Saint Bernard:* CollCist 53 (1991) 157-173; 240-256.
— *Sant Bernard* (Nice 1980).
TIMERMANN, W., *Studient zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae Bernhards von Clairvaux* (Frankfurt a.M. 1982).
TORRE DE LA, J. M., *Cristo glorificado, presente y futuro. El dinamismo escatológico de la vida espiritual:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 343-349.
— *La Mediación de María en San Bernardo:* Ephemerides Mariologicae 40 (Madrid 1990) 221-243.
TURRINI, CL., *San Bernardo e l'allegoria delle due Spade:* RivistaCist (1984) 5-42.
TWONEY, G. S., *St. Bernard's Doctrine of the Human Person as the Image and Likeness of God in Sermons 80-83 on the Song of Songs:* CistStud 17 (1982) 141-149.
VAN DEN BUSH, R. J., *Bernard, a monk for the Twentieth Century:* Rev. for Relig. 42 (1983) 243-249.
VAN HECKE, L., *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié. Relecture de saint Bernard* (Paris, Cerf 1990).
VARIOS, *Saint Bernard et le mond cistercien* (Paris 1990).
VERDEYEN, P., *Un théologien de l'expérience:* Bernard de Clairvaux (Sources Chr.380. Paris 1982) 557-579.
VERGER, J.-JOLIVET, J., *Bernard, Abélard ou le cloître et l'école* (Fayard-Mame 1982).
VERGER, J., *Saint Bernard vu par Abélard et quelques autres maîtres des écoles urbaines:* Histoire de Clairvaux. Actes du Colloque de Bar-sur-Aube (Clairvaux-Mémont 1991) 161-175.
VINEL, J. A.; DUMONT, CH., *Edizioni Cistercensi* (Roma 1991) 85-91.
VOGÜÉ, A., *Memorare novissima tua. Sur la pensée de la mort chez Saint Bernard et ses devanciers:* CollCist 52 (1990) 54-65.
VRÉGILLE, B., *De Saint Bernard à Saint Ignace:* CollCist 52 (1990) 238-244.
WADDELL, CHR., *The Glorified Christ, Present and Future: The Eschatological Dynamic of the Spiritual Life:* Edizioni Cistercensi (Roma 1991) 327-343.
WINKLER, G. B., *Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux:* Theolog.Prakt.Quart. 126 (1978) 326-335.
ZELTZ, J., *Saint Bernard contestataire* (Langres 1982).
ZERBI, P., *San Bernardo e il Concilio di Sens:* Bibliotheca Cisterciensis 6 (Roma 1975) 49-75.

INTRODUCCION A LAS OBRAS DE SAN BERNARDO

EL CARISMA CISTERCIENSE
Y BERNARDIANO

Por JUAN MARÍA DE LA TORRE

DEL REALISMO VITAL A LA EXPRESIÓN SIMBÓLICA

Uno de los fenómenos más trascendentales en los avatares históricos de Occidente es la aparición y pervivencia del orden monástico benedictino. Ha sido reconocido así por los más conspicuos historiadores, pensadores y sociólogos. Y dentro de la vieja prosapia benedictina, el retoño cisterciense ha cobrado un interés especial por su vigor y su originalidad.

En términos más específicamente espirituales, este vigor y esta originalidad, que se van prolongando en el general acontecer histórico, son debidos a un dinamismo inmanente que anima a este nuevo brote benedictino: el carisma, y un carisma muy peculiar. Nunca se hará excesivo hincapié en estudiar a fondo la originalidad del carisma cisterciense. Estas páginas, sirviéndose de los resultados logrados por otros estudiosos, pretenden acercarse un poco más, si cabe, a la riqueza irradiadora de su contenido espiritual.

I. *EL REALISMO VITAL. LA GENESIS DEL CARISMA CISTERCIENSE*

Toda esta primera parte corresponde al período que va desde 1098 a 1125. Dos fechas con dos acontecimientos tope. Año de 1098, instalación de los monjes en Cîteaux, principio del carisma. Año de 1125, aparición del primer tratado espiritual, *Sobre los grados de humildad y soberbia*, de San Bernardo. Estos veintisiete años, incluidos en ambas fechas, pueden considerarse como un período de gestación y de maduración de la espiritualidad carismática cisterciense que pretendemos abordar. Interesa, por lo tanto, y en un primer intento, descubrir el carácter fontanal de este carisma en sus documentos más genuinos: la *Carta de Caridad* y el *Exordio parvo* [1].

[1] J. B. VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Cîteaux* (Achel 1974).

Circunstancias sociohistóricas

Pero antes hay que referirse necesariamente a unas circunstancias sociohistóricas. Son el ámbito adecuado para la génesis del carisma cisterciense. Nos esclarecen enormemente acerca de la encarnación de nuestro carisma, aportando todo un haz luminoso de categorías vitales y sociojurídicas muy concretas. Cualquier fenómeno espiritual, y más si es de solera, se enraíza en la vida y surge «genéticamente» de la vida, de una vida personal y sociológica simultáneas. Hay sincronía entre espíritu y vida humana. No es propósito de esta introducción entretenerse mucho en este aspecto. Basta casi con indicarlo. Tan sólo quisiera recordar aquí ciertas *fórmulas de vasallaje y de encomienda* que flotan en el ambiente de una sociedad todavía eminentemente agrícola.

Fórmulas de vasallaje y de encomienda

Se da una dependencia total de unos hombres con respecto a otros, a unos pocos por cierto, en orden a la subsistencia más elemental. Todo se debe al típico funcionamiento de las unidades territoriales del momento: el dominio —*demesne*—, que es trabajo en beneficio directo de un señor; y los arrendamientos —*tenements*—, concedidos a las familias campesinas. La tierra, trabajada por un equipo permanente de siervos y colonos, por familias enteras, es reserva del señor. El sistema queda apoyado por la persistente existencia de diferentes formas de esclavitud. Si el feudalismo evoluciona en la baja Edad Media, lo es con vistas a un sistema de organización del trabajo que trata de estructurar las masas del mundo rural en una asociación de arraigo al predio. En otros términos: trátase de la «servidumbre de la gleba». El hombre queda vinculado a la tierra. Y sólo resulta «económico» mientras se encuentre en relación con el suelo. El hombre sin tierra es una insignificancia. De aquí que, si las familias adscritas a un terruño tropiezan con enormes dificultades para vivir con una mínima dignidad, ¿qué se puede decir de los advenedizos e inmigrantes, expoliados en su mayoría por continuas guerras y calamidades?

En el decurso del siglo XII, a duras penas se van mejorando las técnicas y los utensilios de trabajo. Los señores terratenientes ni se preocupan. Y, sin embargo, al incrementarse la población y surgir la exigencia de un aumento de producción en función de un comercio ciudadano que comienza a explotarse, aumentan los «diezmos» impuestos sobre las cosechas. Así se

van engrosando las arcas de los señores feudales, laicos y clérigos. Se dan unos relativos progresos en la roturación de las tierras y una ligera mejoría en el desenvolvimiento de la vida campesina. El pueblo come más pan, emplea más el metal, usa más tela. Por eso se recurre con más frecuencia al molino, a la forja y al mayal. Un general aumento de ingresos señoriales explica la creciente opulencia que parece ser el distintivo de la aristocracia de esta época.

Existe una forma de esclavitud en el ámbito de la protección. La notoria ausencia de garantías en los mecanismos estatales induce a los individuos, más o menos modestos pero libres, a buscar en el señor del castillo, el terrateniente, una base de apoyo y defensa. Se crea así un nuevo vínculo entre vasallo y señor. De derecho, es un vínculo moral con todo el aparato ceremonial religioso que lo acompaña; pero, de hecho, resulta una vinculación económica, abusiva y unilateral. Cuando un hombre se hace «fiel» de un poderoso, éste va a compensar su lealtad entregándole unas tierras. La tierra es la base de las relaciones interpersonales. Este vínculo, aparentemente bilateral, es origen de muchas injusticias. El señor suele dictar sus impuestos de protección en forma arbitraria, sobre todo siempre que necesita dinero. Muy «caros» resultan esos «pactos de libertad» [2].

Estas son las circunstancias socioeconómicas de la baja Edad Media. En cierto modo son llevaderas a causa de las convicciones de fe y de moral y de las estructuras categoriales aplicadas al mundo y a la sociedad misma. Cada hombre tiene asignado su puesto en el mundo desde toda la eternidad. La teocracia medieval hace irrevocable cada una de las estructuras de la sociedad. La autoridad dimana del poder divino; se cierne sobre el rey o emperador, sobre los señores, guerreros y prelados, como clase dominante. Los señores, la clase aristocrática, huelgan y se divierten; crean e impulsan las fiestas profanas, los torneos. Se origina la romántica caballeresca [3].

[2] G. DUBY, *La agricultura medieval 900-1500*, en *Historia económica de Europa. La Edad Media* (Barcelona 1979) p.187-234; ID., *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval* (París 1962); B. H. SCHLICHER VAN BATH, *The Agrarian History of Western Europe* (Londres 1963); A. JUTGAR, *Sistemas políticos, económicos y sociales*, en *Enciclopedia temática CIESA* (Barcelona 1971) p.37-59.

[3] M. BLOCH, *La società feudale* (Turín 1949); A. LUCHAIRE, *Manuel des institutions françaises* (París 1905); J. M. FONT RIUS, *Instituciones medievales españolas* (Madrid 1949) p.79-91; G. DUBY, *Hombres y estructuras de la Edad Media* (Madrid 1971) p.198ss.

Y bajo capa de paz y de orden, se fomentan manifiestos abusos, escándalos y pecados [4].

Sentido del monasterio en esta sociedad. Cluny

Paradójicamente, toda la sociedad de la baja Edad Media suele vivir la fe religiosa bajo el signo elemental del temor, de un poder amenazante del que se pretende quedar inmune. Aquí radica el sentido de los *monasterios* en el seno de esta sociedad. El monje es mediador de esos poderes invisibles, fomentando la acción litúrgica. El monasterio se convierte en el lugar de las fiestas sagradas. Aleja cualquier tipo de amenazas y es asilo protector de vivos y de muertos. Cluny instituye en Occidente la fiesta de la Transfiguración y la Conmemoración de los fieles difuntos [5]. Tampoco existe mejor escuela protectora y educativa de los vástagos nobles que las cercas de un gran cenobio. El monasterio, visto socialmente, es un centro de atracción para ricos y pobres. Es cierto que caudales de riquezas confluyen en los claustros; y todo porque el monasterio es fuente de bendición. El cenobio acumula riquezas, pero las riquezas se vuelven signo, y signo de un triunfo escatológico. Y, sin embargo, monasterios potentados más en apariencia, como Cluny, viven su pobreza [6]. Atraen masas ingentes de personas, en incesantes peregrinaciones; y los monjes deben responder a las necesidades del público. Por eso adoptan estas comunidades actitudes de inspiración catedralicia-medieval, en donde la bondad, la generosidad y la belleza no resultan incompatibles con la auténtica pobreza y austeridad [7].

Es que el ámbito vital de los monjes es la Jerusalén celeste, que brilla por doquier en los materiales preciosos. Ahí está el «santo de los santos», el deslumbrante relicario que atrae a las multitudes. Y, sobre todo, la reliquia por antonomasia, esa cruz engastada en amatistas y lapislázulis, hecha, al fin de cuentas, con los sudores de un pueblo que cree. Vale la pena cualquier renuncia y despojo con tal de que la cruz sea el instrumento de victoria del Señor Jesús que llega en ella triunfante, como en su trono. Y el monje precisamente se confiesa como

[4] G. DUBY, o.c., p.237-238; V. VEDEL, *Ideales de la Edad Media. Vida de los héroes* (Barcelona 1925) p.160-172.

[5] H. LECLERCQ, *La fête des morts*, en *Dictionnaire d'Archéologie et liturgie* XII col.34-38; J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable* (S. Wandrille 1946) p.325-340; J. P. DE URBEL, *El monasterio en la vida española de la Edad Media* (Barcelona 1942) p.156ss.

[6] J. LECLERCQ, *Culte et pauvreté à Cluny:* La Maison-Dieu (1969) 33-50.

[7] Ibíd., p.46.

el incondicional servidor de esta cruz en la alabanza perenne [8].

Todas estas actitudes conjugadas van «espiritualizando» y desequilibrando el ritmo normal de toda vida monástica con sus graves secuelas. La alabanza incesante tiende a acaparar todo el sentido de una profesión, como monje en Cluny. Las prácticas ascéticas van siendo oficialmente «espiritualizadas», interiorizadas. Se ridiculiza el ayuno, la pobreza, la humildad, la austeridad. Y si Pedro Damiano, a su paso por Cluny, se extraña de la abundancia y variedad de platos en el refectorio, el abad Hugo se encarga de explicarle muy razonablemente la necesidad de mantenerse bien nutridos para soportar el peso de un oficio religioso, casi ininterrumpido, en la iglesia [9]. Es que todo se convierte en signo de la vivencia escatológica del Reino. Los dos acontecimientos litúrgicos mencionados ratifican esta postura. Por la «Conmemoración de los difuntos», la vida angélica de los monjes se asocia a los que ya han pasado. Pedro el Venerable, al introducir la fiesta oriental de la Transfiguración, pretende realmente anticipar la definitiva consumación del reino de Cristo. Cluny se siente «umbilicus Orbis», el centro del mundo cristiano. Encarna el primado de la caridad universal; por eso crea una amplia red de relaciones con un sentido de centralización controlada. Pedro el Venerable se abre a judíos, mahometanos y cismáticos; porque Cluny es la «capital de la Iglesia» [10].

Movimientos monásticos del siglo XI

Sin embargo, el benedictinismo cluniacense, heredero de las categorías reformistas y centralizantes del carolingio Benito de Aniano, adolece ya en tiempos de San Hugo, el gran abad de Cluny, de una cierta atonía en sus aspiraciones. Surgen experiencias un tanto aventuradas y arriesgadas debido a inquietudes profundas dentro del ambiente monástico cluniacense. Enternecedor es el caso del santo monje Anastasio, que, al regreso de un viaje por tierras aquitanas acompañando a su venerable abad Hugo, recaba el permiso para vivir su carisma mo-

[8] La sacristía del monasterio helvético de Engelberg guarda esa «Reliquienkreuz» del siglo XII, que ha sido testigo, en ceremonia tradicional, de la profesión y del tránsito definitivo de generaciones de monjes en esa abadía benedictina alpina. Cristo reina y «viene» triunfante en la cruz.

[9] *De adventu Petri Damiani, Ostiensis episcopi ad Cluniacum:* PL 145,857-860.

[10] R. OURSEL, *La dispute et la grâce. Essai sur la rédemption d'Abélard* (París 1959) p.77; J. LECLERCQ, *Le monachisme clunisien*, en *Théologie de la Vie Monastique* (París 1961) p.453-457.

nástico en el silencio de las cordilleras pirenaicas, como simple eremita [11].

Soplan brisas de retorno al ideal de los Padres del desierto; hacia un compromiso más efectivo con la pobreza y perfección personales; hacia una oración más encarnada y menos espectacular; en fin, hacia una vivencia más descentralizada y más libre [12]. Se despierta una nueva sensibilidad. Monjes que abandonan sus comunidades; clérigos y laicos que renuncian a sus ya anémicas instituciones y a sus enclaves confortables, creando nuevas formas de vida religiosa [13]. Aparecen personajes carismáticos, a veces enigmáticamente extravagantes, como Romualdo de Camaldoli y Roberto de Arbrisel, que fundan sus «desiertos». El pensamiento vuela a Vallumbrosa, a Fonte Avellana, a Fongombault, a Grandmont, a Chartreuse. Vida eremítica pura o vida anacorética suavizada con elementos cenobíticos, como ocurre en la Cartuja; y precedentemente, en las ermitas de San Juan d'Aulps, salidas del monasterio de Molesmes, que subliman las soledades alpinas del valle de la Drause [14].

GÉNESIS DE CÎTEAUX

Fundación

Cîteaux sale también de Molesmes. No pensemos que el fenómeno cisterciense es «genéticamente» una reacción aislada en el seno de esta anemia que se cierne sobre el mundo monástico tradicional [15]. La salida de Molesmes de los veintiún monjes, con su abad Roberto, hacia el desierto de Cîteaux es

[11] J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable et l'érêmitisme clunisien*, en *Petrus Venerabilis:* Studia Anselmiana 40 (Roma 1956) 107-108. En la iglesia del monasterio de Cluny había una parte reservada para los que deseaban entregarse a prácticas de devoción y de penitencia (ibíd., p.110).

[12] J. LECLERCQ, *Espiritualidad occidental,* en *Testigos* p.231; *Fuentes* p.201-228 (Salamanca 1967).

[13] C. DEREINE, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIe siècle:* Révue du Moyen Âge Latine IV 2 (1948) 136ss.

[14] «En iceulx jours, deux bons prudhommes moynes se partirent de l'abbaye de Molesme par liscense de leur abbé, pour aller en hermitage en lieu plus solitaire que n'estait leur abbaye, affin qu'ils fussent hors du mond... et ileuc se mirent à faire deux petits abitacles d'hermitages au plus près d'ung ruisselet corrant, et firent l'ung des abitacles pour adorer, et l'autre pour leur estre». Según una vieja crónica manuscrita de Savoya, en E. RENARD, *L'abbaye d'Aulps en Chablais* (Ginebra 1940) p.8.

[15] H. B. WARREN, *Le monachisme à l'apparition de saint Bernard*, en *Bernard de Clairvaux* (París 1953) p.45ss.

un episodio más, el último para algún investigador, de un conflicto entre el cenobitismo tradicional y el eremitismo [16]. Claramente revelan los primeros documentos cistercienses la reacción ante el estado general de cosas: «Tú y algunos de tus hijos, hermanos de la comunidad de Molesmes... os presentasteis ante mí para manifestarme vuestro deseo de vivir más estrecha y perfectamente *(arctius atque perfectius inhaerere)* la Regla de San Benito, que hasta ahora habéis observado tibia y remisamente *(tepide ac negligenter)* en vuestro monasterio» [17].

Las dos fundaciones salidas de Molesmes, Aulps y Cîteaux, han tenido una evolución paralela. De ensayos eremíticos se pasa a una vivencia cenobítica seria [18]. Es cierto que los primeros momentos de Cîteaux nos quedan, por desgracia, muy oscuros; que la personalidad e intenciones del carismático y, al parecer, no menos extravagantemente enigmático abad Roberto se nos escapan. Y si no, ¿qué misterio encierra esa su «habitual versatilidad» *(solita levitate)* en su vida? [19] ¿Cuál fue el motivo de su salida de Cîteaux en 1099? ¿No habría por medio ciertas incomprensiones, disentimientos, incompatibilidades incluso con sus cohermanos cistercienses? Claro que todo eso no pasa de mera conjetura; pero es indicio de una realidad, oculta para nosotros en el misterio de la historia. Lo cierto es que Alberico y Esteban Harding, sucesores de Roberto, adoptan plenamente el ideal cenobítico de la Regla benedictina. Pero queda un marchamo del abad Roberto [20]. Cîteaux comienza

[16] J. MARILIER, *Les débuts de l'abbaye de Cîteaux*, en *Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit des anciens pays bourguignons, comptois et romands* (Dijon 1955) p.119.

[17] *Exordium parvum* II 3, en VAN DAMME, o.c., p.58.

[18] El P. Van Damme recoge en anexos a su obra aquí citada (p.129-131) dos documentos fundacionales de la abadía alpense, que indican la progresiva evolución desde un cuasi-anacoretismo al cenobitismo institucional. Estos documentos llevan la fecha de 1097 y 1103, respectivamente, época de la fundación de Cîteaux. Se consideran redactados por el mismo abad Roberto. Cîteaux va a seguir una evolución paralela. El primer documento refiere la creación de la abadía d'Aulps y contiene el siguiente párrafo, tan significativo a nuestro propósito:

«... estos terrenos ya en otro tiempo dependían de nuestra iglesia (monasterio de Molesmes); estaban destinados a ser "celda" (morada solitaria); ahora los hermanos de ese lugar, por inspiración divina, se han decidido a vivir más estrechamente *(arctius inhaerentes)* la Regla de nuestro santo padre Benito; y reunidos en consejo algunos de ellos como lo pide la Regla, nos han solicitado la facultad de tener un abad...» (l.c., p.129).

[19] *Exordium parvum* VII 10; l.c., p.65.

[20] K. SPAHR, *Das Leben des Hl. Robert von Molesme* (Friburgo 1944) p.11: «... sobresalían entre ellos cuatro hermanos de probada entereza *(viri spiritu fortiores)*. Se trataba de Alberico, Esteban y otros dos; quienes, después de haberse ejercitado en los rudimentos de la vida claustral, suspiraban por la

a ser una reacción neta o, quizá mejor, un fruto de ese ideal eremítico, un tanto aleatorio de Roberto, cuajado ahora en esa sed de «desierto» *(eremus)* [21].

El «desierto» cisterciense

Hay que poner de relieve en los textos del *Exordio parvo* la relación antitética entre *desierto (eremus)*, identificado con *el lugar y la observancia cisterciense (locus et observantia cisterciensis)*, y el simple *monasterio (populatus, coenobium)*, que es Molesmes; es decir, la vivencia del tradicional monaquismo occidental.

La estructura simbólica de la oposición es la trama de toda la composición literaria del *Exordio parvo*.

Detengámonos un poco en el campo magnético de la expresión «desierto» para captar el carisma cisterciense en su despunte genético. «Desierto cisterciense» quiere decir estructura sincrónica de lugar y tenor de vida u observancia. En cuanto *lugar*, el desierto cisterciense deja de tener sentido por sí mismo; siempre es inherente a la observancia o tenor de vida monástica. Por eso quizá es descrito en el *Exordio parvo* con expresiones metafóricas e hipérboles metonímicas. El desierto cisterciense no es «ese lugar inaccesible a los hombres y frecuentado por las fieras..., selva virgen impenetrable en su densa vegetación» [22]. Sabemos que esta descripción topográfica, tomada en su sentido literal, es pura hipérbole. De hecho, contrasta con otros documentos jurídicos de la época. El alodio donde se asienta Cîteaux es propiedad del vizconde de Borgoña, Reinardo de Beaume; y ya existen en el lugar una capilla y unos colonos que trabajan la tierra [23].

La expresión «desierto» es un tropo literario; equivale a soledad *(solitudo)*, a separación del mundo. De esta forma se nos describen los «ermitaños» formados por Esteban de

lucha peculiar del desierto *(qui post claustralis exercitii rudimenta ad singularem certamen heremi suspirabant)*». *Die Sondervita P.*: «... llegaron a un lugar en donde pudiesen llevar una vida eremítica, conocido por el apelativo de Vivico. Allí quisieron quedarse, pero no lo consintieron los monjes molesmenses... Entonces, forzados, dejaron aquel lugar y entraron en un bosque *(silva)* que los habitantes del lugar denominaban *Cistercium*»... (ibíd., p.41-42).

[21] *Exordium parvum* III 2; l.c., p.59: «Se pusieron en camino con entusiasmo *(alacriter)* hacia un paraje desierto *(heremum)*, llamado *Cistercium*»; véase también VI 5; VI 6; VII 13.

[22] *Exordium parvum* III 3ss; l.c., p.59-60.

[23] J. Marilier, *Chartes et documenta concernant l'abbaye de Cîteaux* n.22 y 98 (Roma 1961) p.50 y 97.

Grandmont [24]. En este mismo sentido hay que interpretar el calificativo «ermitaños» aplicado a los fundadores del monasterio cisterciense de Bonnevaux, en 1120 [25].

La rectitud de la Regla

Y con el «lugar», el «tenor de vida», toda una existencia ajustada a la Regla de San Benito [26]. No se trata de una observancia «a la letra» [27].

Si se ha aclarado y acentuado ya lo suficiente que la característica del carisma cisterciense es la «rectitud de la Regla» *(rectitudo Regulae)* [28], se necesita volver a desentrañar en una relectura atenta los textos fontanales de Cîteaux para ver en qué consiste esa «rectitudo Regulae». Los primeros capítulos del *Exordio parvo* nos sorprenden por la insistencia, casi machacona, de una serie de adverbios y adjetivos comparativos absolutos [29]. Estos comparativos se refieren a la «rectitudo Regulae» cisterciense; es decir, a un compromiso concreto, personal y comunitario, vivido *tenatius*, con una autenticidad y fidelidad sumas; *salubrius atque quietius*, en un ámbito muy saludable y marcadamente sosegado; *habiliorem ac despicabiliorem*, en alejamiento y menosprecio de esos valores intramundanos que el hombre suele absolutizar; es una actitud traducida en soledad y pobreza efectivas; *arctius*, con una frugalidad exquisita; *viliores ac despectiores*, postura espiritual que

[24] «Son monjes que se comprometen a la vida solitaria en los desiertos, que evitan el estrépito del mundo permaneciendo en sus celdas entregados a la oración y al silencio». Cit. en J. MARILIER, *Les débuts de l'abbaye de Cîteaux*, p.122.

[25] «Fratres eremitae», en *Gallia Christiana nova* XVI. Instr. col.31. Cit. también en J. MARILIER, *Chartes...* p.78.

[26] «Locum et observantia sanctae Regulae» (*Exordium parvum* pról. 4; l.c., p.54).

[27] V. HERMANS, *Spiritualité Monastique*, pro manuscr. (Roma (1954) p.162; L. J. LEKAI, *The Cistercians Ideals and Reality* (Kent, State University Press, 1977) p.21ss.

[28] *Exordium parvum* XV 3; l.c., p.77; A. DIMIER, *Les concepts de moine et de vie monastique chez les premiers Cisterciens*, en *Studia Monastica* I (1959) p.418; A. MASOLIVER, *Secundum Rectitudinem Regulae. La interpretación cisterciense de la Regla*, en *Hacia una relectura de la Regla de San Benito* XVII. Semana de estudios monásticos (Silos 1980) p.395-405.

[29] «Tenatius» (Prol.4); «liberius» (I 3); «arctius atque perfectius» (II 3); «propter arctiorem et sanctiorem (vel secretiorem) vitam» (XII 5); «salubrius atque quietius» (II 4); «habiliorem quanto saecularibus despicabiliorem» (XII 4); «aestimantes se viliorem ac despectiores haberi» (XII 6); «arctioris vitae desiderio» (XIII 4); «laxioris minus austeras angustias reliquistis ut ergo hac semper et deliciis liberiores estis, tanto amplius placere Deo...» (XIV 8,9).

hace referencia al marchamo profundo de la humildad y simplicidad.

De este modo, la Regla de San Benito se convierte en «*nueva* norma de vida monástica» [30]. En esto consiste la «rectitudo Regulae» cisterciense. Estas notas de sosiego, soledad y pobreza, frugalidad, humildad y simplicidad, tratan de vivirse «moral o tropológicamente», según terminología familiar a escritores monásticos medievales, y de forma radical. Es un proyecto de vida que se sitúa al margen de cualquier literalismo de interpretación. Un compromiso radical, y nada más que eso, sin término de comparación, a pesar del dinamismo antitético de la redacción del *Exordio parvo*. Es un compromiso humano asumido libérrimamente, *liberius*. Así se *origina (exordiri)* la nueva estructura, eminentemente compacta, entre la persona que se compromete, el lugar y el modo de vida. El cisterciense no se distingue *sólo* por la pobreza, ni *sólo* por la austeridad, ni *sólo* por la soledad... Se distingue por *toda* la estructura en conjunto. Unicamente así llegan a ser «hombres eminentemente sabios y profundamente inteligentes» [31].

Entre todos los cistercienses «de la primera hora», según la lectura del prólogo, a modo de carta, de un manuscrito de Zürich [32], Esteban Harding, el tercer abad de Cîteaux, personifica el carisma. Esteban es, por antonomasia, «el adicto a la Regla y al lugar» [33], como su inmediato predecesor, Alberico, había sido «el adicto a la Regla y a los hermanos» [34]. Aspecto parcial del carisma este último, que el mismo Esteban asume de forma más concreta y perfecta, como se verá [35]. Con cuatro términos muy concisos podemos, pues, sintetizar el carisma de Cîteaux: hombre, Regla, fraternidad, soledad.

La nueva realidad: el hombre nuevo

El carisma lo encarna Esteban en su comunidad, y hace de ella una realidad *nueva*. Cîteaux es un monasterio como otros

[30] *Regla* 73,3.

[31] «Viri nimirum sapientes, altius intelligentes» (*Ex. Cist.* 1,3; l.c., p. 11).

[32] *Zentral Bibliot.* ms. 175 (siglo XIII): «Patres nostri cisterciensis Ordinis inchoatores», en *S. Bernardi Epist. super Antiph. Cist.*, en H. SEJALON, *Nomasticon Cist.* (Solesmes 1892) p.244; «Cistercienses fundatores», en *Exordium parvum*, pról. 3; l.c., p.54.

[33] «Amator Regulae et loci» (*Exordium parvum* XVII 3; l.c., p.81).

[34] «Amator Regulae et fratrum» (*Exordium parvum* IX 2; l.c., p.69).

[35] «Stephanus unermüdlicher Eifer die Reform durch Rückkehr zu den *Quellen* vor allem der Hl. Schrift als Grundlage echter Christusnachfolge...», A. SCHNEIDER, *Die Cistercienser, Geschichte, Geist, Kunst* (Colonia 1977) p.123.

muchos, como Molesmes; pero es un monasterio «nuevo»[36]. Y en este sentido es único. No basta decir, con el padre Leclercq, que «nuevo» equivale a «reciente»[37]. El parecer de J. Marilier convence más. *Novum monasterium* es un apelativo místico, empleado por los monjes salidos de Molesmes. En el mundo secular o monástico circundante se conoce esta nueva abadía por el nombre de *Cistercium*, apelativo del lugar. Al fin va a prevalecer sobre «Novum monasterium», a causa de las múltiples relaciones con el exterior y de la expansión de la Orden. Sin embargo, hacia finales de 1115, la Orden cuenta ya con cinco cenobios: el *Novum monasterium* (Cîteaux), *Firmitas* (La Ferté), *Pontiniacum* (Pontigny), *Clara-Vallis* (Clairvaux) y *Morimundus* (Morimond), filiales conocidas por sus denominaciones simbólicas o toponímicas[38].

Una estructura nueva que crea el hombre y que, reincidiendo sobre el hombre, lo despoja de su anclada vetustez, haciendo de él el hombre nuevo[39]. Y el hombre nuevo, desde su estructura, todo lo renueva. Silencio, trabajo manual, *lectio divina*, contacto con la palabra de Dios, ejercicios ascéticos..., implica un «culto auténtico» *(vera religio)*[40]. Porque todas las notas de la estructura cisterciense se viven al mismo tiempo, *simul*, en cada una de las dimensiones de la vida monástica. Hay una soledad-pobreza-quietud-austeridad-simplicidad-humildad en la liturgia, en el trabajo manual, en la *lectio divina*, en la organización general de la vida, en la hospitalidad, en el arte, en el hábitat. Verdaderamente, Cîteaux implica un culto auténtico *(vera religio)*. Y en cuanto tal, un contraste que zahiere sin querer a monjes molesmenses, a cluniacenses y a ciertos espíritus conformistas. Se les tacha de monjes singulares y originales *(quasi singulares et novi monachi)*[41]. Es una admiración que a veces raya en la indignación[42].

[36] *Exordium parvum* VII 8,9,11; VIII 3; XII 5; XIV 2,6.

[37] J. LECLERCQ, *Objetivos de los fundadores de la Orden Cisterciense:* Cistercium 22 (1970) 169.

[38] J. MARILIER, *Chartes...* p.25-26. Junto a estas cuatro primeras fundaciones del *Nuevo monasterio*, pueden mencionarse las ocho restantes hasta completar el número de doce, según el *Exordio parvo* (XVIII 2; l.c., p.84): «Prulliacum, Curia Dei, Bonavallis, Tres Fontes (de Claravalle), Mansida, Bonus Radius et Caduinum (de Pontiniaco) et Fontenetum (de Claravalle). Todas ellas con sus respectivas denominaciones simbólicas.

[39] «Exuti ergo veterem hominem, novum se induisse gaudebant» (*Exordium parvum* XV 4; l.c., p.77).

[40] *Exordium parvum* XI 5; l.c., p.71.

[41] Ibíd., XII 6; l.c., p.72.

[42] A. WILMART, *Une reposte de l'ancien monachisme au manifeste de St. Bernard:* Rev. Bénédict. 46 (1934) 299ss; J. LECLERCQ, *Nouvelle réponse de*

La originalidad o novedad no consiste más que en una vuelta a los orígenes de la liturgia, del canto, de la tradición monástica y patrística, del Evangelio, vividos, eso sí, en un contexto concreto: la estructura cisterciense. Es cierto que la circunstancia histórica impidió a los primeros monjes de Cîteaux el logro de todas sus aspiraciones. Se dieron perfecta cuenta, en lo referente al canto, de la imposibilidad de llegar al ideal completo [43]. Pero lo importante es ese dinamismo de una tremenda sed de veracidad que, en última instancia, se ancla en el misterio de la Palabra revelada [44].

De la vivencia de esta realidad, como cohesión mutua entre el hombre y la Palabra en el más profundo seno de ambos, brota *(ex-ordiri)* una doble corriente artística.

El arte miniaturístico

La corriente del arte literario, arquitectónico y, sobre todo, miniaturístico se originan genéticamente a raíz de la Biblia crítica, trabajada y dirigida por el mismo Esteban Harding en el escritorio del *Nuevo monasterio*. La primera proyección del carisma cisterciense se efectúa en el ámbito del arte de la miniatura y de la iluminación. El arte arquitectónico es posterior y de inspiración bernardiana, calcado sobre la piedra desnuda; pues las primeras edificaciones cistercienses fueron en madera y, por lo tanto, provisionales. La miniatura, en cambio, y el arte de la copia de manuscritos tiene ya sobrada vitalidad desde los comienzos del carisma. Es el *Urkunst* cisterciense.

Dos textos primordiales marcan la pauta en un derroche de inspiración y de cariño: la ya mencionada Biblia de Cîteaux y los *Moralia in Job* de San Gregorio Magno. La Biblia, como norma última de referencia, vademécum del monje a lo largo de su jornada solitaria y litúrgica, y primer elemento cohesionador de la nueva comunidad. Los *Moralia in Job*, como texto por excelencia de psicología y de ascesis espiritual. Un tercer texto podría mencionarse: las Cartas de San Jerónimo, miniadas a encargo del mismo Esteban Harding, por un monje artista de la abadía benedictina de San Vaast.

El color, el trazado y los motivos apuntan a un contenido

l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens, en *Recueil d'études sur St. Bernard* II (Roma 1966) p.69-85.

[43] S. MAROSSZEKI, *Les origines du Chant Cistercien*: Analecta S.O.C. 8 (Roma 1952). Véase también en el volumen II la introducción del *Prólogo al Antifonario Cisterciense*.

[44] J. M. DE LA TORRE, *La Sagrada Escritura y el sentido del misterio*: Cistercium 24 (1972) 116-127.

vivencial, a una simbiosis entre el texto inspirado (la Biblia) o la experiencia de la tradición espiritual *(Moralia)* con la vida del monje cisterciense. Es cierto que aquí tampoco se puede hablar de originalidad. Los cistercienses no crean nada en este campo. El arte miniaturístico cisterciense recoge una tradición irlandesa; es muy comprensible sabiendo que el gran promocionador de este arte, y quizá artista también, es el mismo abad Esteban, anglosajón y antiguo monje de Sherborne. El uso del entrelazado, que habitualmente reproducen las miniaturas cistercienses, refleja a las claras el canal de inspiración irlandesa. Hay en los trazados una fuerza inagotable de renovación y un potente dinamismo, que parecen como forzar las líneas, o conjunto de líneas, a entrecruzarse; construyendo progresivamente una forma que se despliega, hasta que, cerrándose sobre sí misma, se realiza [45].

Además de los trazados hay que contar con todos esos personajes estilizados, arqueados, con expresión distendida y rasgos muy finos, de miembros alargados y cuerpos sutiles, que parecen un auténtico injerto del espíritu irlandés en la Borgoña medieval.

Pero la miniatura cisterciense recibe también el fuerte impacto de las regiones del sur de Europa. La corriente visigótica y mozárabe de la península Ibérica atraviesa la barrera de los Pirineos. Peregrinaciones jacobeas, relaciones borgoñonas-hispánicas en el ámbito de la realeza, fundaciones cluniacenses, son los factores principales de unos intercambios culturales entre uno y otro lado de la cordillera [46].

El inmortal comentario al Apocalipsis del monje astur San Martín de Liébana llega a la región del Languedoc. Sus iluminaciones, su texto sobre todo, inspira a los artistas constructores de la célebre abadía de Moissac [47]. El copista y miniaturista de la Biblia de la abadía de San Benigno de Dijon está más que familiarizado con las miniaturas visigóticas castellanoleonesas; y él mismo pudo ser un importante colaborador en la transcripción e ilustración de la Biblia de Cîteaux, dada la amistosa relación existente entre las dos comunidades de monjes negros y grises, conocidos así, benedictinos y cistercienses, por el color de sus hábitos. El impacto de la corriente hispana ocasiona en el arte miniaturístico cisterciense una evo-

[45] M. MENTRÉ, *La miniatura en León y Castilla en la alta Edad Media* (León 1976) p.55.

[46] M. DEFOURNEAUX, *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles* (París 1949).

[47] Ibíd., p.120-122.

lución de fórmulas y contenidos. Aparecen unos entrelazados de carácter amorfo, unas combinaciones inertes, siempre iguales, aplicadas de forma uniforme, que cobrarán auge en los artistas fabricantes de vidrieras y de baldosines esmaltados en la época bernardiana [48].

La miniatura hispana, visigótica y mozárabe, las distintas imágenes de los beatos apocalípticos, de los códices Albeldense y Emilianense, invaden el Languedoc, llegan hasta la Borgoña y hasta las mismas fronteras germánicas [49]. Así se expanden hacia el norte reminiscencias clásicas bizantinas con grandes dosis de inspiración árabe en las mismas gamas de colores. Estas influencias se hacen sentir muy claramente en la benedictina visionaria Hildegarda de Bingen, que gozó de indiscutible crédito en pleno siglo XII, incluso dentro del círculo cisterciense [50]. Las imágenes de dragones, las deformaciones de determinados tipos humanos, los colores fuertes y espesos, la transformación de la realidad objetiva de los hechos en una representación simbólica, los personajes de mirada extática y de grandes órbitas blancas con el punto negro muy destacado de sus pupilas, reflejan la constante inspiración del alma hispana.

En una palabra: la corriente irlandesa y la visigótico-mozárabe confluyen en el primitivo Cîteaux; pero quedan como remozadas por el espíritu de libertad que les confiere esa estructura carismática que ahí se respira. Parece como si surgiera un arte miniaturístico nuevo. Esteban Harding, los copistas e iluminadores resumen el gran principio del Beato de Liébana: la imagen es soporte de lo invisible y de lo indecible: «beatus qui vidit invisibilia» [51]. Como si la figura fuese más lejos que el texto mismo sobre el que descansa. Hay una relación inseparable: texto-imagen. Lo invisible de Dios, es decir, todo lo qui ha revelado la Escritura santa, se contempla, a la luz de la fe y de la gracia, en unas imágenes simbólicas, trasunto fiel

[48] *Stat. Cap. Gen.* (a.1134). Ed. J. M. CANIVEZ, I (Lovaina 1933) p.17 y 31; *Stat.* (a.1240) II p.217.

[49] J. P. DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* II (Madrid 1934) p.360ss; C. CID, *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los Códices del Beato:* Compostellanum 10 (1965) 587-638.

[50] El Capítulo General le consultó diversas cuestiones. Ella, en respuesta, envió a los padres capitulares una carta que recoge J. M. CANIVEZ en *Stat. Cap. Gen.* 1 (1153) I p.53. Del mismo Bernardo se conserva una carta a la santa abadesa benedictina; carta 366 de la ed. crítica. Su radiante personalidad contribuyó no poco a que Bernardo y los cistercienses aceptaran el cuidado pastoral de las monjas (L. J. LEKAI, o.c., p.350).

[51] Ed. H. A. SANDERS, *Beati in Apocalipsin libri duodecim* (Roma 1930) p.50 y 262.

de lo divino [52]. Para los miniaturistas cistercienses, las ilustraciones revisten un doble carácter estético y, sobre todo, didáctico. Enseñan y ejercitan la facultad anagógica, o capacidad de elevación de la inteligencia humana, a conectar con un tipo de visión sapiencial trascendente.

Además, el miniaturista cisterciense tiene otra intención. La palabra de Dios, en la Escritura y en la tradición, confluyen aquí, en esta circunstancia histórica concreta: la originalidad del claustro cisterciense. Por eso, el color, el trazado y los motivos apuntan a un contenido vivencial. Grandes letras iniciales, formadas mediante figuras estilizadas y variadas de monjes en el trabajo del bosque, en la era, abren los distintos capítulos de la Biblia o de los *Moralia in Job.* Incluso, con increíble libertad de espíritu, se sirven de la ironía y del humor, tratando con cierta familiaridad socarrona a algunos personajes bíblicos. Nabucodonosor, por ejemplo, al comienzo del libro de Daniel, aparece con una obesidad espeluznante mientras contempla a los tres jóvenes en medio de las llamas, en el horno, protegidos con la túnica de Cristo. El humor, dentro de la estructura cisterciense, es una expresión de la profundidad del hombre y de su perenne capacidad de trascendencia; es fuente de creatividad serena a la luz de una vida remozada en la luz indeficiente [53].

Bernardo amortiguará esta mística de la visión simbólica miniaturística en su tratado *Sobre la apología,* que tendrá una enorme repercusión dentro de la institución cisterciense. Bernardo suscita la mística de la audición y de la armonía despojada, como se indicará más adelante. Hay que decir, sin embargo, que el influjo bernardiano no se deja sentir de la misma manera en todos los lugares. A raíz de su muerte, en 1153, resurge con brío lo que quedaba como en rescoldo, asumiendo incluso a su mismo personaje opositor, el mismo Bernardo [54].

[52] J. PIJOÁN, *Summa Artis. Historia general del Arte* VIII (Madrid 1972) p.534-537.

[53] C. OURSEL, *La miniature du XIIe siècle à l'abbaye de Cîteaux d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Dijon* (Dijon 1926); ID., *Miniatures cisterciennes 1109-1134* (Mâcon 1960); J. LECLERCQ, *Actualité de l'humeur,* en *Le défi de la vie contemplative* (París 1970) p.359-368.

[54] J. PORCHER, *L'enluminure cistercienne,* en *L'Art Cistercien France.* Ed. Zodiaque (1962) p.320-330; A. SCHNEIDER, *Skriptorien und Bibliotheken der Cistercienser,* en *Die Cistercienser...* p.440-470; A. WIENAND, *Bildtafeln von Buchmalereien aus cisterciensische Skriptorien:* ibíd., p.471-508; ID., *Heils-Symbole und Dämonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Monche:* ibíd., p.509-554; M. SÁNCHEZ MARINA, *La Escritura Medieval,* en *La Comunicación en los Monasterios Medievales* (Madrid 1980) p.59-84.

El arte jurídico cisterciense

El *Nuevo monasterio* se va afianzando con nuevas vocaciones tras un largo período de alarmante espera. Llegan Bernardo y sus «compañeros». Se siente la necesidad de enjambrar nuevas fundaciones. La narración del *Exordio parvo* concluye con un final feliz de plenitud. Del *Nuevo monasterio* salen *doce* cenobios. *Doce* es un número simbólico de plenitud y de perfección.

De este modo brota genéticamente la corriente artística del *derecho monástico cisterciense.* Salta de la estructura del carisma, de la «rectitudo regulae», como norma de vida única a nivel intramonasterial. El mismo Esteban Harding inspira esa filigrana de arte jurídico: la *Carta caritatis,* única en su espíritu y múltiple en sus diferentes evoluciones a lo largo del tiempo. Fenómeno vital y normal en todo organismo vivo, incluso jurídico. La *Carta caritatis* es conocida actualmente según sus denominaciones evolutivas y polimorfas. Se presume la existencia de una primitiva *Carta caritatis* original o fontanal, redactada por el propio Esteban, y que inspiraría a las restantes: la *Summa Carta caritatis,* la *Carta caritatis prior* y la *Carta caritatis posterior* [55].

El «Exordio de Cîteaux y la Summa Carta caritatis»

El «*Exordio* de Cîteaux y la *Summa Carta caritatis*» es una especie de resumen de los principales elementos jurídicos contenidos probablemente en esa primitiva *Carta caritatis* original e inaccesible para nosotros, pero escrita directamente y en su totalidad por la pluma de Esteban Harding. La *Summa Carta caritatis* avala estos elementos jurídicos con unas motivaciones de orden histórico y espiritual acerca de los orígenes del carisma de Cîteaux, que no fueron tomadas del *Exordio parvo,* cuya redacción es posterior al presente documento [56].

Según opinión algo ingenua e infundada del padre Van Damme, este documento pudo ser concebido como una especie de manual de instrucción para los novicios [57]. Para el padre Lekai, sería la primera autojustificación jurídica de la Nueva Orden frente a los ataques de cluniacenses y de otros sectores

[55] J. A. LEFÈVRE, *La véritable Carta Caritatis primitive et son évolution (1114-1119):* Collectanea O.C.R. 16 (1954) 5-29.

[56] Según el P. LEKAI, el *Exordio parvo* se redactaría hacia 1159. Véase su artículo *Nicolas Cotheret and the conditional nature of the Privilegium Romanum:* Cîteaux 31 (1980) 1-7.

[57] VAN DAMME, o.c., p.18.

eclesiásticos y sociales [58]. Fue compuesto con toda probabilidad por un monje de Clairvaux, muy diestro en derecho canónico, bajo la inspiración, supervisión y aprobación de San Bernardo [59]. La importancia de este escrito estriba en ser el primer documento jurídico de Cîteaux y, sobre todo, en la equilibrada armonía entre institución jurídica y carisma. Fue redactado hacia 1123.

La «Carta Caritatis Prior»

La *Carta Caritatis Prior* es el texto ampliado de la redacción aprobada por el papa Calixto II en 1119. Es, por lo tanto, coetánea o algo posterior a la *Summa Carta Caritatis* [60]. La *Carta Caritatis Prior* recalca la unidad en la caridad, pobreza y fidelidad de la Regla, «tal y como se observa en el Nuevo Monasterio» [61], para que no exista discordancia alguna en nuestros actos, «sed una caritate, una regula similibusque vivamus moribus» [62].

La «Carta Caritatis Posterior»

La «*Carta Caritatis Posterior*» es considerada como la última y definitiva redacción que ha prevalecido a lo largo de los siglos como documento único e intangible, salido de la pluma de Esteban. Sin embargo, no es más que una adaptación de la misma *Carta Caritatis Prior* a las nuevas circunstancias que la Orden debía afrontar hasta finales del siglo XII.

La unión con la congregación benedictina de Savigny hacia 1150 y con otras abadías que poseían iglesias y siervos, que mantenían los diezmos, que ejercitaban el ministerio de cura de almas y que fácilmente enviaban a sus monjes fuera de los claustros, ocasionaban serios problemas a la orden de Cîteaux. Por eso las últimas redacciones de la *Carta Caritatis* debían flexibilizar un tanto el rigor en honor a la caridad. Se sacrificaría la uniformidad relativamente estricta de los primeros años. La *Carta Caritatis Posterior* establece un fino equilibrio

[58] L. J. LEKAI, o.c. p.22.

[59] J. LECLERCQ, *L'Exordium Cistercii et la Summa C.C. sont-ils de St. Bernard?:* Rev. Bénédict. 83 (1963) 88-89; VAN DAMME, o.c., p.22.

[60] Descubierta y reconocida poco antes de la segunda guerra mundial por J. Turk, en el códice Laibach 31. Véase J. TURK, *Cistercii statuta antiquissima:* Analecta S.O.C. 4 (1948) 1-158.

[61] *C.C. Prior* II 2; VAN DAMME, o.c., p.92.

[62] Ibíd., III 2; l.c., p.92.

entre autoridad central, constituida por los capítulos generales, y autonomía local de cada comunidad.

El documento es un fiel reflejo de la autoridad y subordinación feudal, basados en la mutua fidelidad y confianza, en la pronta obediencia en tiempos difíciles de crisis y en el respeto a la autonomía local. Los sucesivos estratos de redacción se extienden desde 1152 hasta 1190, en que queda definitivamente fijada. Ha ido logrando las aprobaciones pontificias de Eugenio III, Anastasio IV, Adriano IV y Alejandro III. En la redacción del texto definitivo y último colaboraron todos los abades de la Orden.

En resumidas cuentas, considerando que la evolución de la institución cisterciense va a la par con el transcurso de la historia, es fácil constatar que la génesis de la estructura jurídica de la Orden, según las distintas *Cartas de Caridad*, brota genéticamente de la estructura de la Regla, que siempre es el primer e incuestionable documento referencial del carisma de Cîteaux. Más aún, el *Exordium Cistercii* y la *Summa Carta caritatis*, en cuanto fontanal y más perfecto, explicita la Regla de San Benito, establece la base equilibrada entre carisma e institución cisterciense y es el embrión vital del derecho monástico de Cîteaux [63].

La evolución del derecho cisterciense

El derecho cisterciense se presenta generalmente en dos partes bien definidas: El *Derecho constitucional*, es decir, los textos orgánicos que crean y organizan la Orden de Cîteaux. Incluye la Regla de San Benito, la *Carta de Caridad* y todas las demás prescripciones detalladas y estrictamente codificadas en torno a esos documentos fontanales. Todo este conjunto forma la urdimbre del derecho cisterciense propiamente dicho.

El *Derecho no-constitucional* dimana del anterior. Son las distintas corrientes jurídicas que van a tomar cuerpo en la institución cisterciense a lo largo de la historia. Abarca todo tipo de normas administrativas, litúrgicas, económicas, disciplinares, que dirigen la vida de todos los monasterios de la Orden. El Capítulo General, que reagrupa a todos los abades, salidos mediata o inmediatamente del *Nuevo Monasterio*, promueve los elementos de este derecho en evolución perpetua.

Las fases del desarrollo del derecho durante el siglo XII son

[63] Aquilatando la conclusión del fino y analítico artículo de A. LE FRANÇOIS, *Inspiration bénédictine de la Charte de Charité:* Cîteaux 9 (1968) 136 153.

conocidas muy imperfectamente. Las causas de estas lagunas se deben a la desaparición de numerosos documentos tenidos por anacrónicos, ya que los juristas cistercienses, que no han sido historiadores del derecho, no se preocuparon en conservarlos. Con todo, se conoce esta evolución general a grandes rasgos.

Muy pronto, hacia 1120-1130, aparecen las primeras tentativas de codificar los textos fundamentales: los *Ecclesiastica officia*, que regula las acciones litúrgicas; los *Usus conversorum* y diversos *statuta annalia*, concernientes a los hermanos conversos; los *Instituta capituli generalis*, concernientes a las decisiones de los capítulos generales.

Estas recopilaciones son, por lo general, muy poco sistemáticas. Hacia finales del siglo XII se despierta en la Orden una intensa actividad jurídica. El Capítulo General crea lo que se llamará más tarde «manuscrito-tipo» [64], conteniendo las primeras redacciones de los documentos jurídicos. Gracias a él podemos comprobar las evoluciones o puestas al día, aún tímidas, de las primitivas decisiones.

Animan esta evolución jurídica unas nuevas leyes *estimulativas*, que tratan de adaptar el carisma a la circunstancia histórica de la institución, y otras *correctivas*, que afrontan los abusos y desviaciones [65].

CÎTEAUX Y SU DIMENSIÓN SOCIAL

Ahora sí que podemos preguntarnos si el carisma cisterciense ha encajado en su circunstancia histórica. Unos hombres que en principio dan la espalda a todo interés social y económico por una intensa orientación antropológica de conversión y autenticidad, paradójicamente son acogidos por la sociedad misma tal y como son. Las donaciones de los señores laicos afluyen. Curiosamente, una Orden que toma bien en cuenta su distanciamiento con respecto al mundo, se hace más permeable a su influencia. Y todo porque Cîteaux no es una contraciudad. Menosprecia al mundo, es cierto, pero de ese mismo mundo le llega la innovación y el progreso en todos los aspec-

[64] B. LUCET, *Les Codifications cisterciennes de 1237 et de 1257* (París 1977) p.2; ID., *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure* (Roma 1964) p.4.

[65] J. B. MAHN, *L'Ordre cistercien et son gouvernement* (París 1945) p.187-228.

tos mediante la acogida en su seno de hombres maduros y rezumantes de fe, dispuestos a mil audacias caballerescas. Si durante toda la Edad Media hay un forcejeo entre la ciudad y el campo, entre la *polis* y el desierto; si la sociedad medieval se va inclinando por la ciudad como agente de civilización; si el *Exordio parvo* ordena construir monasterios lejos de núcleos urbanos y castillos [66]; si autores monásticos, como Ruperto de Deutz y el mismo Bernardo de Clairvaux, estigmatizan la ciudad como agente de perdición para el hombre, de *hecho*, y a pesar de todo, el *Nuevo Monasterio,* Cîteaux, resulta ser una *nueva polis:* una *ciudad nueva,* y, en cuanto tal, opuesta a la «antigua».

Es ámbito del hombre nuevo y escuela de libertad y de paz. El claustro cisterciense es una pro-ciudad con todas las notas que integran su realidad: comedimiento, puntualidad, orden, trabajo, ocio. Su estructura es un *locus pacificus* [67]. Cîteaux es ciudad tradicional en cuanto reasume los estratos sociales de su circunstancia histórica. En Cîteaux conviven los nobles, los habitantes de los claustros o monjes propiamente dichos, con los de baja condición, los colonos, esos hermanos conversos y mercenarios que trabajan en una parte separada del monasterio y en las granjas. Pero Cîteaux es ciudad nueva en cuanto que su «nobleza» se despoja al sumo y se hace «pobre con Cristo pobre» [68]. Es el fuerte impacto de Cîteaux en su circunstancia histórica, en su sociedad, terreno propicio para sus vigorosas raíces.

El impacto cisterciense: la rusticidad

Los cistercienses se vuelven «rústicos» dando la espalda a la «nobleza» burguesa, laical, eclesiástica e, incluso, monástica. La rusticidad es pobreza que los cistercienses encarnan en un fino humanismo. Laicos, clérigos y monjes alzan furibundas acusaciones a ese Cîteaux escandaloso que rompe desvergonzadamente sus moldes. Es inconcebible que un noble medieval se entregue a ocupaciones serviles y bajas, propias sólo de siervos y de ignorantes [69]. Los cistercienses demuestran que no es

[66] *Exord. parv.* XV 13; l.c., p.78.

[67] J. LE GOFF, *La ciudad como agente de civilización, c.1200-1500,* en *Historia Económica de Europa* p.78-85.

[68] «Coeperunt *novi milites* Christi cum paupere Christo pauperes». *Exord. parv.* XV 9; l.c., p.77.

[69] J. O'SULLIVAN, *Cistercians and Cluniacs. The Case for Cîteaux:* Cistercian Publications n.33 (Kalamazoo 1977) p.4.

el tipo de trabajo lo que dignifica al hombre, sino que es la calidad de la persona lo que dignifica al trabajo [70].

Cisterciense, pobre, humilde y rústico viene a ser una misma cosa [71]. Es una participación en la oscuridad de la humillación y desprecio de Cristo mediante la comunión con el estrato social más vilipendiado. Por eso, cuando se trata de ensalzar la santidad de Alejandro de Foigny, príncipe escocés, se destacará su destreza en ordeñar vacas y fabricar quesos [72]. La profunda vida en Dios del bienaventurado Haimón de Landacop, monje de Savigny, armoniza la sublime ciencia espiritual con el cargo de porquerizo en su monasterio [73].

Es que la rusticidad cisterciense es un despojo de la superfluidad, de la fachada que desfigura la simplicidad del hombre. Facilita el camino hacia la autenticidad interior en cuanto imagen de Dios; asegura una peculiar soledad, tanto en la clausura del monasterio como en la lejanía de las granjas, facilitando así el ejercicio de la oración y el control sosegado de uno mismo. He aquí las bases de un peculiar humanismo, un humanismo rústico [74].

Los hermanos conversos

La institución de los hermanos conversos y la admisión de mercenarios, al mismo tiempo que permiten a los cistercienses asegurar su economía mediante la explotación de las granjas, contribuyen eficazmente a resquebrajar el sistema feudal de la esclavitud del hombre; a crear un orden social nuevo a base de la libre mano de obra, a influir en los mercados europeos en vías de instalación [75] y a fomentar la creatividad tecnológica en

[70] *Epistola Bernardi ad Aelredum* 1-4, en CCCM I p.3-4; *Epist.* 106,2.

[71] ELREDO, *In Natali Domini:* PL 195,222a.

[72] S. LENSSEN, *Hagiologium Cisterciense* I (Tilburg 1948) p.337-338.

[73] Ibíd., p.244-246.

[74] J. BATANY, *Les moins blancs dans les états du monde:* Cîteaux 15 (1964) 5-25; CH. DUMONT, *Humanisme et Rusticité. L'intention et la practique des premiers cisterciens:* Cîteaux 31 (1980) 21-34.

[75] Son los «conversi-mercatores». A ellos hacen referencia algunos decretos de los capítulos generales: «Conversi in villis *manentes* animalia ad terras excolendas ibi non habeant» *(Stat. Cap. Gen.* [a.1189].) Ed. J. M. Canivez, I (Lovaina 1933) p.114; «Conversus qui mercatur dicitur...» *(Stat.* a.1195: ibíd., p.187; cf. también *Stat.* a.1194: ibíd., p. 171; a.1195: ibíd., p. 183); también M. BLOCH, *La société féodale dans l'évolution de l'humanité* (París 1939); L. GRILL, *St. Bernard et la question sociale,* en *Mélanges Saint Bernard* (Dijon 1953) p.194-211; L. CHAMPIER, *Cîteaux, ultime étape dans l'aménagement agraire de l'Occident:* ibíd., p.254-261; A. C. BREYCHIA-VAUTHIER, *Cîteaux, précurseur de l'organisation internationale:* ibíd., p.262-264; COBURN V. GRA-

consonancia con la cultura medieval [76]. Aquí también actúa el dinamismo carismático de Cîteaux.

El trabajo agrícola, el comercio, la industria y el progreso están al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de la industria y del lucro. Es la clave de la libertad humana, iluminada desde la vivencia de ese carisma espiritual con marcada proyección de conversión antropológica. La institución de los hermanos conversos y la admisión de mercenarios al servicio de la soledad del claustro [77], en la dirección y sostenimiento de las granjas [78], no es una creación indirecta de rechazo a una sociedad injusta [79]. En estos *illiterati* [80], como se les conocía, bulle un carisma muy peculiar que se alimenta de la paciencia, de la humildad, del trabajo y de la oración.

Se les prohíbe tener libro alguno [81]. Todo bagaje técnico-espiritual y cultural de un converso queda reducido al ejercicio de la memoria a través de unas pocas oraciones repetidas monótonamente a modo de rosario: padrenuestros, credos, salmos «Miserere» y algún que otro responsorio [82]. La ingenuidad, la simplicidad y, a veces, la rudeza de estas personas dan pie a una literatura montada en imágenes visuales, tejida de relatos fantásticos y simbólicos, pero con un trasfondo doctrinal admirable. Pequeñas historietas y breves relatos biográficos, salpicados de portentosos milagros, alimentan el gusto de la época. Es la forma de atraer la atención de los sencillos,

VES, *The economic activities of the Cistercians in medieval England (1128-1307)*: Analecta S.O.C. 13 (1957) 3-59; L. J. LEKAI, o.c., p.282-333; V. A. ALVAREZ PALENZUELA, *Monasterios Cistercienses de Castilla (s.XII-XIII)* (Valladolid 1978) p.59-70.

[76] J. LYNN WHITE, *La expansión de la tecnología 500-1500*, en *Historia Económica de Europa* p.182; D. BLAINE, *The Application of Waterpower to Industring during the Middle Age* (Los Angeles 1966); J. GIMPEL, *La revolución industrial en la Edad Media* (Madrid 1982) p.115.

[77] *Exord. p.* XV 10; l.c., p.78; las actividades de los conversos aparecen especificadas en el «Liber Usuum Conversorum», en consonancia con las facultades personales y el carisma peculiar: zapateros, peleteros, tejedores, cementadores, molineros, granjeros... PH. GUIGNARD, *Les monuments primitifs de la Règle Cistercienne* (Dijon 1878) p.282.

[78] *Stat. Cap. Gen.*, a.1134, V, VIII, en CANIVEZ, I p.14.

[79] K. HALLINGER, *Woher kommen die Laienbrüder*: Analecta S.O.C. 12 (1956) 6-104, y, sobre todo, el apdo. 5.º: *Das Laienbrüderinstitut, keine Kreation des Feudalismus* p.98-100; E. MIKKERS, *L'idéal religieux des frères convers dans l'Ordre de Cîteaux aux 12ᵉ et 13ᵉ siècles*: Coll. O.C.R. 24 (1962) 113-129; O. DUCOURNEAU, *De l'institution et des Us des convers dans l'Ordre de Cîteaux aux XIIᵉ et XIIIᵉ siècles*, en *St. Bernard et son temps* (Dijon 1929) p.139-201.

[80] También «rudes, simplices, idiotae», en O. DUCOURNEAU, o.c., p.147.

[81] *Usus Conversorum* VIII. Ed. GUIGNARD, o.c., p.283.

[82] Ibíd.

de los novicios recién llegados al monasterio, de esos hermanos conversos carentes de instrucción e incluso de los laicos que de alguna manera se relacionan con una comunidad cisterciense. El objetivo de estos escritos es siempre el mismo: despertar una conversión moral con vistas a la experiencia espiritual.

Entre esta literatura cabe destacar el *Gran Exordio de Cîteaux,* escrito hacia fines del siglo XII por Conrado de Eberbach [83], y, sobre todo, el *Diálogo de los milagros,* de Cesáreo de Heisterbach [84], cuyas fuentes de inspiración son, sin duda, los relatos de las *Vidas de los Padres del desierto* y los *Libros de los diálogos,* del papa Gregorio Magno [85].

De todos modos se impone la objetividad en honor a la verdad. El carisma suele brillar en la historia con tornasoles más o menos sombríos. El realismo no excluye la limitación humana; todo lo contrario. Una desigualdad pronunciada entre los *illiterati* conversos y los *literati* claustrales va siendo poco a poco, en muchos lugares, causa de injusticia y de explotación, motivo de fricciones e, incluso, de rebelión. La literatura a la que acabamos de aludir no disimula esta problemática. Los mismos capítulos generales tienen que afrontar con seriedad esta situación [86]. De este modo, el carisma cisterciense, en cuanto realismo vital, se encarna, con todos sus riesgos y deficiencias, en un contexto histórico muy concreto; y en cuanto vitalismo real, es genético y evolutivo.

[83] Ed. B. GRIESSER, *Exordium Magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis Ordinis,* en *Series Scriptorum S.O.C.* II (Roma 1961).

[84] Ed. S. TRANGE, *Dialogus Miraculorum* (Colonia 1891).

[85] F. WAGNER, *Studien zu Caesarius von Heisterbach:* Analecta Cist. 29 (1973) 79-95; B. P. MCGUIRE, *Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach:* Analecta Cist. 35 (1979) 227-283.

[86] *Stat. Cap. Gen.* I, a.1190, p.132; a.1192, p.149; a.1193, p.161; a.1195, p.194; a.1196, p.198. El problema se acentúa sobre todo a partir del Capítulo General de 1188, en que se prohíbe a los nobles hacerse conversos: «Nobiles laici venientes ad monasterium non fiant conversi sed monachi» (p.108). Véase también CL. VAN DIJK, *L'instruction et la culture des frères convers dans les premiers siècles de l'Ordre de Cîteaux:* Collect. O.C.R. 24 (1962) 243-258; J. LECLERCQ, *Comment vivaient les frères convers:* Analecta S.O.C. 21 (1965) 239-258.

II. *LA EXPRESION SIMBOLICA. FLORACION DEL CARISMA CISTERCIENSE*

Esta vivencia estructural del carisma cisterciense se manifiesta de forma genética en una expresión que siempre es simbólica. La vida es símbolo. El símbolo natural y literario, con rasgos geométricos, aritméticos y arquitectónicos, inspira esta segunda parte, como expresión de una espiritualidad ya nacida y que ahora está en plena floración. La riqueza de este símbolo se nos ofrece en una múltiple polisemia. Ahora bien, la limitación a unas páginas determinadas obliga a recortar esta riqueza simbólica.

Hay que abordar en esta parte a unos autores cistercienses, llamados del «siglo de oro», o de la «segunda hora», para distinguirlos de los personajes aludidos precedentemente. Habrá que abordarlos no con categorías «puramente racionales». El símbolo no se deja atrapar por la razón; su «explicación» es sospechosa e inútil; su total desciframiento acarrea la muerte del símbolo mismo. El símbolo tampoco se deja sistematizar fácilmente. Aplicarse a nuestros autores con una mentalidad excesivamente sistemática, como suele hacerse a partir del período escolástico y con los grandes autores místicos del siglo XVI, es rozar el fracaso. Nuestros autores, sobre todo San Bernardo, suelen ser muy poco sistemáticos. Es una llamada de atención para que los lectores adopten una actitud muy concreta frente a esta literatura.

El símbolo que impregna a estos monjes, que respiran en una concreta estructura vital, la cisterciense, configura a toda la persona: entendiemiento, voluntad, emociones, inspiraciones, expresividad e, incluso, el decurso histórico de sus vidas.

Se trata de un simbolismo universal. Toda una vivencia del pasado en una tradición bíblica, patrística y cultural profana, que los cistercienses heredan y asimilan en su circunstancia y en su estructura. Pero es un simbolismo vivo, en cuanto copresencia dinámica, con la realidad en su inefable sencillez; en cuanto contacto inabarcable en su espíritu latente. El mundo de los símbolos evoca la naturaleza intuitiva del entendimiento y el realismo de la vida. Ya nos resulta pueril ese tópico enjuiciamiento de platonismo a toda una mentalidad patrístico-medieval, sin las más leves precisiones. En realidad se trata, pese a equívocos sutiles en la mayoría de los casos, de un mero pensamiento o mentalidad simbólica. Digo sutiles porque todo símbolo es mediatizante en su expresividad.

Tipos simbólicos adoptados por los cistercienses

¿Qué tipos de símbolos adoptan los cistercienses? Pueden reducirse a cuatro fundamentales y tradicionales:

a) Símbolos formados por imágenes *naturales:* el agua, el fuego, el aire, la tierra, el sol, la piedra, el árbol, el fruto, la «letra». Es lo que se conoce en la tradición que ellos heredan y asumen por «historia».

b) Símbolos *relacionales,* que se originan de imágenes numéricas, geométricas, sonoro-musicales y fonético-literarias, armónico-arquitecturales. Estos símbolos suelen enraizarse en el tipo «histórico». En realidad son un mero revestimiento gráfico, un espíritu motor que activa la capacidad intuitiva del entendimiento. Aquí la imagen suele hacerse alegoría y metáfora.

c) Símbolos *referenciales,* formados por imágenes cósmicas y, sobre todo, antropológicas con un sentido marcadamente moral. La persona y la acción de Cristo, Dios y hombre perfectos, suelen animar a este conjunto de imágenes.

d) La realidad *trans-simbólica.* Una especie de despliegue de la propia realidad simbólica en cuanto «sacramento». Apunta a la «analogía» patrístico-medieval.

Al leer a nuestros autores cistercienses debemos precavernos contra cualquier indicio de tendencia gnóstica y mágica. Las cosas no son hierofánicas por sí mismas. Hay que tener siempre en cuenta que es el hombre el que crea los símbolos, aunque el símbolo haga siempre referencia al hombre. Este es precisamente nuestro punto de partida. El mundo de los símbolos nace en el ámbito cisterciense a la par que el carisma, aunque tiene su florecimiento posterior. Carisma y símbolo implican una recurrencia a la propia experiencia de la vida, entretejida siempre de incongruencias. En este instante, el carisma espiritual se reviste del símbolo en su expresividad. El cisterciense comprueba en su actitud de sinceridad radical que la persona humana, la suya propia, adolece de una incongruencia suprema.

EL SIMBOLISMO DE LA CIFRA «DOS»

El paraíso perdido

El hombre experimenta la separación del Absoluto como vida en la realidad de la propia limitación. Tiene conciencia de «paraíso perdido» y de la tentación hacia él, como intento de

vuelta al origen, o como consumación escatológica. Paraíso, caída, exilio, son las «cifras» de la existencia menesterosa del hombre expuesto al sufrimiento de la separación. Si indican la existencia en cuanto separada de los orígenes, se siente unida a ellos mediante la presencia del recuerdo. El paraíso es lo arcaico, presente en el hombre en cuanto ser distante y separado por una ruptura inmemorial. Por esta razón, el paraíso es la tierra natal de todos los símbolos [87].

Se trata del símbolo del pecado, expresado aritméticamente en el guarismo «dos». «Dos» indica división, alejamiento, separación. La cifra «dos» implica la toma de conciencia de la paradójica realidad humana. *Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere...* (Cant [Mulg.] 1,7). *Si no te conoces, vete,* no hay nada que hacer; recalcan hasta cansar los autores cistercienses este versículo del Cantar de los Cantares en la Vulgata. Corresponde al «nosce teipsum», el «gnozi seautón», escrito en el frontispicio del templo griego de Delfos. El hombre, que en su constitución es «uno», de hecho es una realidad dividida, un conflicto insoluble. Experiencia de división y de inarmonía. Una llamada creadora de Dios y una vivencia en el egoísmo. Las dos ciudades de San Agustín, a la luz del amor y del odio, son vividas en el seno de cada hombre. La cifra «dos» nos abre a otras imágenes de división y de paradoja, sentidas como subsímbolos.

Separación entre imagen y semejanza

El pecado del hombre es un drama de división en sí mismo [88]: es la separación entre la imagen y la semejanza. Tenemos una serie de subsímbolos que nos lo recuerda. La imagen es imborrable, sella al alma y al cuerpo. Pero el alma sobre todo, formada a imagen de Dios y muy semejante a su modelo, está presente en el cuerpo como Dios lo está en el mundo [89]. Tal doctrina, que normalmente inspira entusiasmo en un autor como Guillermo de Saint Thierry [90], en Bernardo,

[87] A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux* (París 1971) p.67.

[88] «Siendo yo personalmente un hombre único *(personaliter unus homo...)*, de hecho me siento uno y doble; hay en mí, hombre único, dos hombres y dos hijos de hombres *(in me uno homine duos duorum filios contineri)*» (ISAAC DE STELLA, *Serm.* 27,11, Ed. Sourc. Chr. 207, p.146).

[89] GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *De natura corp. et animae:* PL 180,702c.

[90] «¡Oh imagen de Dios!, reconoce tu dignidad; reverbere en ti la impronta de tu Hacedor. Te tienes por despreciable; mas no olvides que eres algo precioso... Mantén una presencialidad total en ti misma. Dedícate por entero a

tremendamente existencial, despierta la necesidad de asumir la realidad tal cual es, bien amarga por cierto. La imagen se conserva, pero la semejanza con Dios se ha perdido [91]. Pérdida que es una *expulsión* del paraíso de la buena conciencia [92], con los *vestidos de pieles de Adán* [93]. El hombre sale del paraíso

conocerte y a discernir de quién eres imagen, qué eres y qué puedes en Aquel cuya impronta llevas» (GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Super Cantica* 66, Ed. Sourc. Chr. 82, p.166).

[91] La doctrina de la imagen y semejanza es la clave de la espiritualidad cisterciense y de su entronque en la tradición patrística. El hombre recibió en su creación la imagen y la semejanza de Dios (GUIL. DE S. TH., *Super Cant.* 1: Sourc. Chr., p.70). Imagen que configura al mismo cuerpo humano (ID., *De natura corp. et animae:* PL 180,714c). Toda la creación es imagen de Dios (ibíd., 722b), pero es signo «muerto». La imagen es vida en el alma humana, por ser de naturaleza intelectual (ibíd.). Por eso el alma es sutil y poderosa. Es a la vez «spiritus-animus-anima» *(pneuma-noûs-psijé),* tres formas de ser y de obrar concomitantes. Hay un plano psicológico de la imagen de Dios en el alma que los cistercienses toman de San Agustín (cf. *De Trinitate* 9,2,2. Ed. CCL 50,284). Pero se da también un ámbito ontológico al que es muy sensible Guillermo de Saint Thierry, que se inspira en Gregorio de Nisa (cf. *De hominis opificio:* PG 44,136c). Para el capadocio, la imagen y su modelo-hacedor no se encuentran en los rasgos externos *(epitheorúmena),* sino en el substrato que no se ve *(hypokeìmenon)* (ibíd., 433b). El alma es imagen por contener en cierto modo la realidad que expresa; y la expresa en cuanto capacidad. Entonces sí, la misma imagen se inserta en el constitutivo del alma; y es una cualidad inamisible y estática. Puede corromperse; nunca perderse: «Corrupta est itaque in homine imago, non abolita penitus» (ELREDO DE RIEVAULX, *Speculum Caritatis* 12, Ed. CCCM p.17). La semejanza, en cambio, es una cualidad dinámica, una actualización de las potencias sobrenaturales; es la misma vida efectiva y la satisfacción de esa capacidad ontológica de la imagen. Se pierde por el pecado, pero es recuperable. Pero la total recuperación sólo tiene lugar en la perfecta unidad de «espíritu» entre la persona humana y Dios en la eternidad: «Videre namque *ibi* seu cognoscere Deum similem est esse Deo; et similem esse videre seu cognoscere eum est» (GUIL. DE S. TH., *Speculum fidei:* PL 180,393c). Esta vida se reduce a una ascensión gradual hacia una más perfecta visión, que necesariamente implica una semejanza mayor: «Et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur» (ID., *Epist. ad fratres de Monte Dei* 271. Ed. Sourc. Chr., p.223,360). Bernardo se fija en la caridad más que en la visión; pero es lo mismo, es mera cuestión de acentos: «Deus caritas est et nihil est in rebus quod possit replere creaturam factam ad imaginem Dei nisi caritas, Deus, qui solus major est illa» *(S. Cant.* 18,6). Se verán más adelante otras pequeñas diferencias entre los mismos cistercienses. La distinción entre imagen y semejanza es común en la tradición patrística alejandrina (cf. ORÍGENES, *De Princ.* 3,6,1. Ed. GCS p.280; CLEMENTE ALEJ., *Strom.* 2,22: PG 8,1080), y los cistercienses, sin excepción, la tuvieron muy en cuenta.

[92] GUIL. DE S. TH., *Meditativae Orationes* 4,6: «Expulsus de paradiso bonae conscientiae, exsul factus sum in terra aliena, in regione dissimilitudinis» (PL 180,216d).

[93] ID.: «poiecta veste pellicea Adae» (*Med. Or.* 9,5: PL 180,233d), como pura existencia biológica con sus apetencias e inclinaciones, signo del oprobio de la misma división del hombre en sí mismo. Vestidos superpuestos, dobles: «superinduit forman peregrinam» (BERNARDO, *S. Cant.* 83,2), «veste duplicata» (ibíd., 82,5), símbolo de la «duplicitas cordis» (ibíd.).

«encorvado». El vestido superpuesto en un *encorvamiento,* «anima curva», una pérdida de la rectitud [94]. «Desemejante a Dios, desemejante a sí mismo» [95]. Pérdida de la unidad, logro de la duplicidad. «Un doble vestido de la semejanza y de la desemejanza» [96]. Duplicidad que implica multiplicidad y división «en la medida en que tú has abandonado a Aquel de quien eres imagen y has quedado infectado de imágenes extranjeras» [97]. «Hemos sido creados a imagen y semejanza del Creador, y hemos caído desde Dios mismo encima de nuestros pecados; e incluso más abajo que nosotros mismos, en una desemejanza tan profunda en donde de suyo no hay esperanza alguna» [98].

El pecado es una deformación

Tal caída es una *deformación*, una *deformidad extranjera.* La persona *se decolora* [99] porque ha perdido su propia dracma en medio del caos mortal de su misma casa. La casa debe ponerse en orden e iluminarse, pues el mal es un caos mortal, *la noche de la desemejanza* [100]. «La memoria, la inteligencia de los beneficios divinos y la rectitud de la voluntad, indicios de una hechura a imagen de Dios, están corrompidas y disueltas en el hombre. Ha llegado el caos, la confusión, y ha invadido el corazón humano. La razón ha quedado perturbada por el pecado; el desorden se ha instalado en la razón y en la voluntad. Por eso la sensualidad reina como por derecho natural sobre la razón y sobre la voluntad» [101]. Tal desemejanza es una pérdida en las tinieblas. La dracma sucia, ***spoliata decore,*** el polvo, la piel del pecado, las tinieblas, son una cierta imagen de la muerte. «Hemos experimentado nosotros, desgraciados, cómo la astucia del diablo nos ha seducido. Pues, roto el sello, se ha seguido la amarga separación, la triste desunión. Dinos, ¿en dónde se cumple lo que habías predicho, espíritu malvado: "no moriréis nunca"? Lo cierto es que morimos» [102].

[94] «In recto corpore curva est anima» (BERN., *Var.* 12,1; *S. Cant.* 24,6).
[95] ID., «Dissimilis Deo, dissimilis sibi» (*S. Cant.* 82,5).
[96] GUIL. DE S. TH., *S. Cant.* 66: Sourc. Chr. p.166.
[97] Ibid., 83 p.201.
[98] ID., *Med. Or.* 9,1: PL 180,232c.
[99] BERN., *S. Cant.* 82,3.
[100] ID., *Var.* 2,3.
[101] ID., *S. Cant.* 82,3.
[102] ID., *Nav. S.* 2,3; *Adv.* 1,3.

El alejamiento

Este fenómeno se expresa dinámicamente como un vagabundeo, un errar peregrinante, sin brújula ni dirección, por los caminos del tiempo y del espacio. Es toda la temática de la *elongatio*. San Bernardo describe un viaje por mar con imágenes muy patéticas. «No se trata ahora del navío del negociante, sino del barco de la seguridad malsana. El viejo pirata lanzó al hijo descarriado con los impetuosos vientos del halago, hasta esa región lejana de la desemejanza; allí se convirtió en esclavo» [103]. La *elongatio* es un alejamiento de la región natural [104]. Tal situación queda descrita en contornos de permanencia en una *región extraña*. Son imágenes topográficas con un sentido de valor referencialmente entitativo. La «región» es una especie de campo de conciencia dinámica [105]. La simbólica espacial expresa y realiza la dehiscencia interna del hombre y corresponde a las estructuras fundamentales de la conciencia en sus relaciones con el yo, el mundo y Dios [106]. «Alienada de la vida de Dios, arrojada de delante de su rostro, el alma habita en la región del trastorno, la *tierra de Naím, id est commotionis* [107], *el Egipto de las tinieblas* [108]; y queda sometida a un *tiránico faraón* [109]. Es tierra *del olvido, cloaca, región de cautividad* [110].

De este modo el hombre encarna al *hijo pródigo*, «alienatum a similitudine divinae bonitatis». En un primer momento no se da alejamiento, sino únicamente separación. El alejamiento acontece al salir uno de sí mismo con la pérdida de la discreción y la inclinación al pecado [111]. De este modo el culpable, lejos de toda interioridad, convertido en bestia de carga, se siente solo, embargado en su propio llanto, y se acuerda de su padre y de su patria [112].

[103] ID., *Var.* 40,3; *Sl XC* 7,11.

[104] «Terra nostra memoria est creatoris» (TOMÁS DE CÎTEAUX, *in Cant.* 2: PL 206,109b).

[105] No se trata de ningún pesimismo ontológico. La desemejanza comienza por el vicio y se consuma en la miseria (cf. ELREDO, *Serm. Oneribus* 8: PL 195,391a; GUIL. DE S. TH., *Med. Orat.* 12,2: PL 180,242d).

[106] ISAAC DE STELLA, *Serm.* 2,13: Sourc. Chr. 130,106; VERGOTE, o.c., p.112.

[107] GUIL. DE S. TH., *De nat. corp. et an.* 2: PL 180,725c.

[108] ID., *S. Cant.* 68: Sourc. Chr. p.171.

[109] BERN., *S. Cant.* 27,6; *Var.* 71,1.

[110] GUIL. DE S. TH., *Med. Orat.* 9,6: PL 180,233d.

[111] BERN., *Var.* 8,3.

[112] ISAAC, *Serm.* 2,13: Sourc. Chr. p.106.

La región de la desemejanza

Los autores cistercienses insisten en la abyección de esta región en donde el hijo pródigo apacienta puercos durante un largo período de tiempo. La conciencia queda como podrida interiormente; y a fuerza de apacentar cerdos, el pecador desea saciar de algarrobas *el vientre de su memoria* [113]. La vida con los cerdos supone una verdadera muerte espiritual; es una esclavitud, pero ahora no bajo la férula de un único dueño, sino bajo el imperio de innumerables pasiones [114].

Esta región de la desemejanza corresponde al estado de pecado original, a una situación que embarga al hombre desde el instante en que nace, incluso si todavía no ha optado por el mal. Es como un eco lejano de la historia de lo que los existencialistas denominarán el *pecado de la existencia* [115]. Sin embargo, la expresión y el sentido de la región de la desemejanza no es unívoca. Su simbolismo abarca tres planos superpuestos [116]. *La presente vida* es de suyo una región de desemejanza [117]. Aquí nunca será posible consumar la plena semejanza con Dios. El *medio ambiente*, el tópico del mundo, en donde el hombre corriente vive, es, para nuestros cistercienses, la región de la desemejanza, ya que fomenta el clima adecuado al pecado y a sus secuelas [118].

Bernardo concibe la *miseria del hombre desemejante*, encarnada en su misma persona, superior a cualquier otro tipo de miseria física o filosófica. La desemejanza es vital. Bernardo descubre su «yo» de miseria en cuyo rescoldo late un Dios que salva [119]. Confiesa que su carne está viciada por una costumbre mala [120]. La memoria de los pecados pasados es como una sentina inmunda que es preciso purificar sin descanso. «Esta pesadez de la carne que oprime al espíritu la conocemos por

[113] Metáfora corriente en nuestros medievales. Cf. GUIL. DE S. TH., *Epist. ad fr.* 122; Sourc. Chr. p.240; ISAAC, *Serm.* 23,10: Sourc. Chr. 207,90.

[114] GUIL. DE S. TH., *De nat. corp. et an.* 2: PL 180,714css; BERN., *Bnt.* 5; ELREDO, *De Iesu Puero* 1,3: CCCM 251.

[115] Por ejemplo, Unamuno: «El delito mayor del hombre es haber nacido. Ese es nuestro pecado, el de haber nacido» (*San Manuel Bueno, mártir* 18 [Madrid 1979] p.63).

[116] Achardo se refiere a la región de la naturaleza, de la culpa y de la vida bienaventurada (*Serm. Par. Nat. Lat. 1490* 83a).

[117] El cardenal Hugo, antiguo abad de Trois Fontaines, al anunciar al Capítulo General la muerte del papa Eugenio III, escribe: «Rezad por nosotros que vivimos en este valle de miseria, en esta región de la desemejanza» (*Epist.* 448: PL 182,695c).

[118] BERN., *S. Cant.* 36,5.

[119] ID, *Var.* 40,5.6.

[120] ID., *Cuar.* 5,1.

propia experiencia y por la enseñanza del texto sagrado» [121].

En el primer sermón sobre la Septuagésima, Bernardo describe los obstáculos e impedimentos que retardan nuestra unión con Dios: ignorancia de nuestro verdadero bien, placer malo, amargura, envidia. La concupiscencia es como una mancha que contamina todo el ser del hombre: «peste de múltiples formas», «virus pestilencial», que atacan a los sentidos externos e internos y que nos inclinan a la ambición, a la avaricia. «El hombre, creado a imagen de Dios, no comprendió su grandeza y bajó desde la semejanza hasta la desemejanza. ¡Terrible desemejanza!, cambio de paraíso en infierno, de ángel en jumento, de Dios en diablo. Abominable conversión, trueque de gloria en miseria, de vida en muerte, de paz en combate, con esclavitud sin fin. Maldito hundimiento, de las riquezas en la pobreza, de libertad en esclavitud, de descanso en fatiga. Desgraciados todos nosotros, nacidos miserables, vemos la luz de la existencia en el llanto, trabajamos en fatiga y morimos en dolor. Progenitores y vástagos somos de un pecador. Saltamos a la existencia ya pecadores, engendrados por un corrompido; corrompidos y forzados también nosotros por el gen de un forzado. Gente pecadora, pueblo cargado de culpas, raza de malvados, hijos degenerados que acumulamos delito tras delito. En su presencia somos como si no existiéramos. Nos tenemos por algo, pero para él no contamos absolutamente nada. Heridos, entramos en el mundo, vivmos en el mundo y salimos del mundo. De la planta del pie a la cabeza no hay parte ilesa en nosotros» [122].

La guerra nos invade por todas partes. Tomamos conciencia de nuestro estado de miseria cuando nos asaltan las tentaciones. El enemigo se vale de nuestra misma naturaleza. Bernardo lo describe patéticamente: «Nos amarra con nuestro cinturón y nos golpea con nuestro propio cayado» [123]. «Cada día y cada noche leemos y cantamos las palabras de los profetas y de los evangelios. ¿De dónde saltan tantos pensamientos vanos, nocivos, obscenos, que nos torturan por la impureza, el orgullo, la ambición y por cualesquiera otras pasiones, hasta el punto de que apenas podemos respirar en la serenidad de sublimes consideraciones? ¡Qué desgraciados somos a causa de la tibieza de nuestro corazón!» [124]

[121] ID., *Conv.* 30.
[122] ID., *Var.* 42,2.
[123] ID., *Cuar.* 5,2.
[124] ID., *Var.* 16,1; 28,6; *Sl XC* 8,6.

Terapia del corazón herido, asumir su propia realidad

Más que la carne, es el corazón *(cor)*, el espíritu, el que está herido [125]. Hay en nosotros una desconcertante incoherencia, una extraña alianza de aspiraciones contrarias, «un matrimonio de la razón con la muerte» [126]. Y dentro del corazón, el núcleo esencial que caracteriza a la persona humana, la libertad. Bernardo toca con el dedo el drama a carne viva del hombre, un drama paradójico. «Es la misma voluntad que, libre, se ha hecho esclava del pecado, consintiendo en él; la voluntad se somete por sí misma al pecado» [127]. Miseria y grandeza del hombre: libertad y esclavitud simultáneas. Esclavo por causa de la necesidad, libre a causa de la voluntad. «Soy libre porque soy semejante a Dios; soy miserable porque soy contrario a Dios» [128].

El conocimiento del corazón, de la paradoja que el hombre encierra, es el camino de la verdadera ciencia interior: «Lee, hombre, en tu corazón; lee dentro de ti mismo» [129]. Es el punto de partida de la conversión [130]. Es una lectura que proporciona un conocimiento experiencial, no nocional ni conceptual. Al fin y al cabo, el único método de la auténtica ciencia interior. Todo se reduce a conocer el drama del corazón asumiéndolo en Dios [131]. Es parte del ejercicio de la «consideratio», como se dirá más adelante. Guillermo de Saint Thierry, más que Bernardo quizá, propugna un conocimiento experiencial sosegado y optimista, porque, en última instancia, la paradoja se resuelve por sí misma. En el fondo del corazón siempre hay un encuentro [132]. Pero es preciso horadar. «Profundi-

[125] Id., *Sl XC* 7,11; *S. Cant.* 9,3.

[126] «Mirabilis copula rationis et mortis, mira societas discretionis et corruptionis» (Id., *Ded.* 5,7.

[127] Id., *S. Cant.* 81,7.

[128] «Miser sed liber; liber quia homo, miser quia servus; liber quia similis Deo; miser quia contrarius Deo» (Id., *S. Cant.* 81,9).

[129] «Lege homo in corde tuo, lege intra teipsum testimonium veritatis» (Id., *Ded.* 5,4).

[130] Toda la temática del tratado *Sobre la Conversión* se concentra en la expresión lacónica de Is 46,8 (Vulg.): «Reddite, praevaricatores, ad cor» («Volved al corazón, malvados»). Véase *Conv.* 3; 7,78; 8,79; Isaac, *Serm.* 2,13: Sourc. Chr. p.130,106.

[131] Isaac, *Serm.* 2,11,13: Sourc. Chr. 130,104.106.

[132] Guil. de S. Th., *S. Cant.* 66: Sourc. Chr. p. 166: «Intus, in corde, dic mihi ut sentiam in memetipso per sensum certissimae experientiae» (ibíd., 55,148); Bern., *S. Cant.* 74,5: El Verbo no viene de fuera, estaba ya dentro («intus et ipsum interius erat»); ibíd., 74,6: «Y únicamente se le descubre mediante el movimiento del corazón» («ex motu cordis intellexi praesentiam eius»).

cemos dentro de nosotros mismos, en nuestro microcosmos, en este pequeño mundo en miniatura que somos, y veamos algo allá dentro...» [133] La naturaleza del hombre no está afectada por el mal en sus raíces esenciales.

Bernardo descubre, en el colmo de la contradicción y de la división, una capacidad de Dios y un reflejo de su grandeza. La miseria y sus secuaces son la condición indispensable para que el hombre sea «capax Dei», capacidad de Dios. Comentando a Habacuc (2,1), Bernardo evoca la voz de Dios que habla al corazón del hombre y que no cesa de llamarle hacia ese centro, su propio interior, en donde tendrá que oír reproches y avisos, consejos y consuelos, es decir, palabras agridulces. «Que nuestra preocupación no se escape hacia lo esfumoso de este miserable cuerpo, sino al corazón, en donde Cristo mora» [134]. Miseria, pues, instalada en el núcleo del núcleo de la persona, valga la redundancia. Miseria instalada en la libertad, la vida del corazón, glándula pineal de la vida espiritual [135]. En su misma raíz, la voluntad es libertad, «ubi libertas, ibi consensus» [136]. «Tam liberrimum quam spontaneum» [137].

La salvación radica en un «consensus»

Si la plena libertad supone el consentimiento, *consensus*, la salvación radica en el *consensus:* «Consentire salvare est» [138]. El *consensus* disuelve la dualidad y re-integra la com-unión. La unidad en el matrimonio de espíritus, como veremos, va a consistir «en la unión total y perfecta por el consentimiento unánime de cada una de las partes» [139]. Este *consensus* en una vuelta del hombre hacia Dios, hacia la región de la semejanza.

«La libertad de pecado» se va afianzando en nosotros día a día, «quotidie et paulatim» [140]; pero nunca llegará a su consumación mientras subsista en nosotros la concupiscencia de la carne. Este asunto marca un proceso paralelo al del amor. «La libertad de miseria» no es de esta vida [141]; «la libertad de la

[133] GUIL. DE S. TH., *De nat. corp. et an.* Prol.: PL 180,695.

[134] BERN., *Var.* 5,4.

[135] «Manet post peccatum liberum arbitrium etsi miserum tamen integrum» (BERN., *Gr.* 24; *S. Cant.* 81,9).

[136] Ibíd., 2.

[137] Ibíd., 9.

[138] Ibíd., 2.

[139] ID., *S. Cant.* 83,6.

[140] ID., *Gr.* 12.

[141] Ibíd., 14.

gloria» se nos descubre en nuestra historia «muy rara y esporádicamente» [142].

Hasta aquí la comprobación de la propia realidad. ¿Qué hacer? «Intendere sibi», entrar en el propio corazón descubriendo y confesando la miseria. De este modo, el orgullo se trocará en *humildad*, inicio de la sublimación [143]. Comienza un proceso en cuatro estratos superpuestos: «ad cor, in corde, de corde, supra cor» [144]. Por eso los maestros espirituales de Cîteaux no olvidan nunca el binomio característico del carisma cisterciense, misterio del hombre: *alma-amor*. Y si traducimos «misterio del propio conocimiento» por *humildad*, tenemos, de una parte, tratados que versan acerca del alma, y de otra, los tratados sobre el amor; porque «penetrar en sí mismo es un entretenimiento con Dios» [145].

Guillermo de Saint Thierry, más intelectual que Bernardo, piensa en la libertad como el fruto de la perfecta armonía en la persona humana. Hay en el corazón del hombre una auténtica división, un merismo radical [146], y una dispersión entre la voz creadora, el soplo vivificador y el ser caótico que sólo vive en una nostalgia radical. En efecto, Dios había soplado sobre el hombre (Gén 2,7) su «spiraculum vitae», el soplo de vida *(spiritus)*, pronunciando una palabra *(vox)*: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén 1,26). Vino el pecado y dispersó al Espíritu. Entonces, en el fondo del corazón del hombre quedó la palabra como juez intransigente y acusador: la conciencia *(vox conscientiae)*. Su actuación es siempre benéfica, ya que es una llamada incesante a la propia reintegración [147], a la libertad. Para Guillermo, la libertad es la resultancia de la reunificación entre el Espíritu, la Palabra y el corazón del hombre. Implica, por lo tanto, la perfecta armonía [148], la quietud por antonomasia. Así vivía Adán en el

[142] Ibíd., 15.

[143] «Bona via humilitatis qua veritas inquiritur, charitas adquiritur, gustationes sapientiae participantur» (BERN., *Gr. H.* 5). La humildad se vincula al misterio litúrgico de la Ascensión (*Gr. H.* 27). En los cistercienses, y en Bernardo en particular, ocupa el lugar del «penthos» monástico oriental y de la «compunctio» gregoriana.

[144] BERN., *Var.* 115; ISAAC, *Serm.* 20,1: Sourc. Chr. p.207,40: «Infra et extra nos cecidimus, intus per nos ad ipsum redeamus».

[145] BERN., *S. Cant.* 26,6: «Semper optavi quietem mihi intendere, vacare tibi».

[146] GUIL. DE S. TH., *Med. Orat.* 12,5: PL 180,243a: «Peccatum meum quod dividit inter me et te» («Mi pecado, que nos separa a los dos»).

[147] ID., *De natura et dignitate amoris* I: PL 184,382bc; *Med. Or.* 4,13: PL 180,218c.

[148] Faltando el elemento unificador del Espíritu de Dios, toda la persona humana queda totalmente desintegrada:

paraíso; así seguía a la naturaleza en todo, pues la naturaleza es buena, es imagen de Dios [149]. Guillermo se plantea el problema del hombre con un cierto trasfondo estoico y, al mismo tiempo, con una intensa impregnación bíblica.

El esquema que desarrolla Elredo de Rievaulx es más psicológico. Aquí la teoría agustiniana se hace más evidente [150]. Isaac de Stella no olvida tampoco esta cuestión; pero adopta unas categorías más filosíficas y rebuscadamente racionales [151].

La conversión, un paso de la cifra «dos» a la cifra «cuatro»

La conversión es el deseo dinámico del paraíso perdido; y en este aspecto funda la tensión hacia el *ésjaton*. Pero, más en concreto, para nuestros medievales, la conversión es un tránsito de la forma oscura a la forma luminosa [152], en donde reina la caridad fraterna y la semejanza de la bondad es reparada plenamente [153]. El hijo pródigo se acuerda de la casa del padre, y vuelve. El conocimiento de sí mismo arrastra a «huir del mundo»; proporciona al mismo tiempo una mirada purificadora sobre la imagen interior, reveladora de Dios [154].

Espíritu divino	anima (corpus)	- vida animal	- amor	libertad
	animus (razón)	- vida racional	- dilección	
	espíritu (humano)	- vida espiritual	- unidad de espíritus	

Guillermo describe esta unidad armónica con elocuentes imágenes simbólicas en su meditación IV.

[149] Para mostrar la bondad de la naturaleza, imagen de Dios, escribió Guillermo su tratado *Sobre la naturaleza del cuerpo y del alma*. Esta es la razón por la que Adán vivía en el paraíso «conforme a la naturaleza».

[150] Memoria (impronta del poder) - se unía a Dios sin fatiga. Razón (impronta de la sabiduría) - conocía a Dios sin error. Voluntad (impronta del amor divino) - gustaba a Dios sin codicia. (cf. *Spec. Caritatis* 3,8-9: CCCM 16; *Serm. Ined.* Ed. Talbot [Roma 1952] p.106-112).

[151] Para Isaac, sólo el alma es una «especie» de imagen de Dios. El cuerpo humano apenas conserva rastro alguno de la imagen divina, ya que Dios es simple, y el cuerpo, compuesto. El alma se encuentra entre la simplicidad de Dios y la complejidad del cuerpo:

El alma consta de (propiedades distintas, siendo unidad):

- potencia racional - buscaba a Dios en sí mismo y en las cosas;
- potencia concupiscible - amaba y deseaba a Dios sólo;
- potencia irascible - rechazaba los obstáculos a la inclinación racional y concupiscible.

(Cf. *Serm.* 25,5: Sourc. Chr. p.207,119; *De anima:* PL 194,1878bc).

[152] P. Lombardo, *In epist. II ad Cor.:* PL 192,28c.

[153] Elredo, *Spec. Carit.* 8,24-25: CCCM 22-23.

[154] Guil. de S. Th., *S. Cant.* 66: Sourc. Chr. p.164.

Imágenes del paraíso

Hay una serie de expresiones-imágenes equivalentes a conversión: *reformatio, renovatio, egressio, reversio...*, siempre con vistas a re-encontrar el «paraíso». En terminología simbólica arquitectónica, empleada por los cistercienses, diremos que se trata de una *aedificatio*. Obras como las atribuidas a Bernardo: *De spirituali aedificatione* [155], y la más conocida quizá: *De domo interiori seu de conscientia aedificanda*, tratado compuesto de extractos de Bernardo, Elredo, Pedro de Cella y Alquerio de Clairvaux [156]. El perfecto contemplativo penetra hasta el corazón del templo, en donde se halla Jesús; pues Jerusalén posee un atrio, tiene puertas que sólo se abren a los amigos. Pero únicamente los perfectos logran penetrar en el templo [157]. Para Isaac de Stella, los muros de este edificio espiritual los levanta la pobreza [158].

Esta «christiana aedificatio» es a la vez templo, paraíso, arca de Noé, Iglesia de la tierra y del cielo, ciudad del Apocalipsis. Su fundamento es una «solidissima Petra» [159]. La ciudad es «cuadrada». Los cuatro ángulos de la ciudad son los grandes misterios de Cristo: encarnación, pasión, resurrección, ascensión [160]. El edificio en su totalidad está levantado con «piedras cuadradas» *(quadrati lapides)*, y adosadas unas a otras sin argamasa. El conjunto es un «opus quadratum», una indestructible estructura cuadrada. Aquí no hay más que líneas rectas. Así es el orden religioso, el monasterio [161]. Porque el monasterio es el lugar de ascesis, y la ascesis no es más que una reedificación de la «conscientia quadrata», ejercicio opuesto al movimiento de las cuatro perturbaciones del alma [162]. De este modo, la morada interior se va haciendo conforme al original,

[155] BERN., *Sent.* III 53.
[156] PL 184,507ss.
[157] ELREDO, *De Iesu Puero* 29: CCCM 275.
[158] ISAAC, *Serm.* 14,10: Sourc. Chr. p.130,276.
[159] SUGER, *De Consecr. Eccl.*: PL 186,1242d; ABSALON, *Serm.* 46: PL 211,209c.
[160] ELREDO, *Serm. Nat. Dom.* 2: PL 195,221ac.
[161] ISAAC, *De anima:* PL 194,1897a.
[162] Dentro de la espiritualidad cisterciense existe una corriente literaria ascética basada en una cierta nomenclatura simbólico-numérica. Sus exponentes más conocidos son quizá Godofredo de Hautecombe y Guillermo de Albarripa (cf. J. LECLERCQ, *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive:* St. Anselm. 20 [Roma 1948] p.181ss); el oficio del sabio no es «rodar» como una rueda, sino permanecer constante en la virtud como «una piedra cuadrada» (OTON DE FREISING, *Cron.* 1. Prol. en MGH. Script. 20,118).

a la celestial Jerusalén; se va cuadriculando, adornando de las cuatro virtudes cardinales fundamentales [163].

El claustro cisterciense, la Jerusalén celestial

El cuadrado del claustro, imagen perfecta de la Jerusalén futura, llega a ser el molde en el que el hombre entra, haciéndose monje, para convertirse, reformarse, «edificarse». El paraíso es una analogía bíblica; simboliza un cierto estado teológico del hombre en relación a Dios y a la creación; relación que es una paz con Dios, con el mundo y con el hombre a través de sí mismo. Se da una superposición de planos en la simbólica paradisíaca. El paraíso adámico es figura del paraíso crístico, que, a su vez, lo es del paraíso escatológico. Salir de la región de la desemejanza, del mundo, para conformarse a Dios, implica un «retorno al paraíso», al claustro [164]. Esto es lugar común en la literatura monástica medieval. Incluso topográficamente, los lugares monásticos son paradisíacos [165]. Su existencia suscita una admiración más moral que natural; porque «un lugar selvático que no es santificado por la oración y la ascesis, no sirve de cuadro a ninguna vida espiritual, y permanece como en estado de pecado original» [166].

Los cistercienses explotan esta temática simbólica. Los nombres de la mayoría de los monasterios evocan la claridad, la paz y el gozo. Por eso, todo hombre que atraviesa estos umbrales va a tener por misión re-edificar un paraíso perdido, con-formarse a «este» paraíso exterior [167]. Comienza un trabajo. Para ello habrá que servirse del agua de los cuatro ríos: la verdad, la caridad, la fortaleza y la sabiduría [168]. Dentro de

[163] Las últimas raíces de inspiración para los medievales, en el ámbito de la simbología arimético-arquitectónica, es Vitrubio, arquitecto y filósofo romano que en su obra *De architectura*, en 10 volúmenes, recoge toda la tradición griega a la luz del símbolo. San Agustín, a su vez, hereda las teorías de Vitrubio, pero haciendo hincapié en la primacía de lo psicológico sobre lo físico. Los cistercienses hacen de esta rica tradición una maravillosa síntesis viva.

[164] J. LECLERCQ, *Le cloître est-il un paradis?*, en *Message des moines à notre temps* (París 1958) p.141ss.

[165] Es un tópico en la literatura monástica medieval. Cf. ELREDO, *Serm. ined.* p.88; *Vita S. Philiberti* 7: MGH. SS. rer. merov. V 588-589.

[166] GUILLERMO DE MALMESBURY, *De gestis pontif. Angliae* IV: PL 179,1612-1613.

[167] Es un mundo único que implica la renuncia a cualquier otro mundo: «A cuántos hombres de letras, a cuántos oradores, a cuántos filósofos indujo Bernardo a abrazar la vida contemplativa *(conversationem theoreticam)* y las prescripciones divinas, en su monasterio» (ERNALDO, *Vita S. Bern.* II. Praef.: PL 185,267d).

[168] BERN., *Var.* 117.

«estos cuatro» muros, vive una «unidad», la fraternidad comunitaria [169], que es como la fecundidad espontánea de esta vida paradisíaca [170].

Las transferencias llegan hasta tal extremo, que el «paraíso del claustro» asume toda la realidad del paraíso de la Iglesia, «paradisus Ecclesiae» [171]. Así como «extra Ecclesiam, nulla salus», «extra claustra», tampoco [172]. El hombre nuevo de San Pablo es el monje fiel [173]. Pero una segunda conversión tiene lugar pasando de Cluny a Cîteaux [174]. El claustro cisterciense es, por antonomasia y en exclusiva, la celestial Jerusalén. Surgen, por lo tanto, nuevas oposiciones: claustro (cistercienses) y mundo (laicos, clérigos y restantes monjes) [175]. El monje cisterciense es el jerosolimitano por excelencia [176]. También aquí el abandono equivale a una apostasía [177].

Entremos ya dentro de este paraíso para conectar con su misterio. ¿Qué es este paraíso? En líneas generales es el misterio mismo de Cristo [178]. Veamos de qué manera.

La piedra, el misterio cuadrado

El misterio de Cristo es un «mysterium quadratum» [179]. Hay que partir de que el paraíso, la Jerusalén celeste, el jardín cerrado, está edificado con piedras, con la piedra cuadrada. Guillermo de Saint Thierry, comentando Cant 17 (Vulg.), dice que Betel significa casa de Dios construida con piedras. Quiere decir: «casa de las vigilias», en la que sus moradores, sencillos, humildes y pacíficos, velan sin descanso esperando al Señor [180]. En esta casa, la piedra es santa, no sólo por su consagración, sino por sí misma. La mística benedictina Hildegarda de Bingen describe las propiedades de la piedra: humedad,

[169] Ibid., 42,4.

[170] GUIL. DE S. TH., *De nat. et dig. am.* 24-26: PL 395-396; BALDUINO DE FORD, *De vita coenobitica seu communi* XV tract.: «per amorem communionis, conciliare satagit communionem amoris» (PL 204,548a).

[171] A. SCOT., *Trip. Tabern.* 10: PL 198,616ab.

[172] J. LECLERCQ, *Odon de Cantorbery:* St. Anselm. 31 (Roma 1954) p.127.

[173] H. DE MARCY, *De perfecta civ. Dei:* PL 204,251d; 263b; 400d.

[174] *Dialogus inter clun. et. cist.* Ed. E. MARTÈNE, en *Thes. Nov. Anecd.* V 1594; A. DIMIER, *S. Bernard et le droit en matière de transitus:* Rev. Mabillon 43 (1953) 48-52.

[175] BERN., *Cart.* 107,13.

[176] ID., *S. Cant.* 55,2.

[177] OGLERIO, *Serm. de verbis Dom.* 11,5: PL 184,932bc.

[178] BERN., *Nav. S.* 1,6.

[179] HELINANDO DE FROIDMONT, *Serm.* 10: PL 212,612a.

[180] GUILL. DE S. TH., *S. Cant.* 184: Sourc. Chr. p.372.

palpabilidad, fuerza ígnea. Por la humedad es indisoluble; por la palpabilidad, tocable; por la fuerza ígnea en su misma entraña, se afirma en su dureza.

Monjes directores de obras y canteros como los cistercienses Acardo y Godofredo d'Ainai construyen según módulos idénticos en Francia, Alemania e Inglaterra. Oriundos de la escuela de Clairvaux, expanden por Europa el espíritu de Bernardo en la misma piedra. Ellos mismos viven el misterio de la piedra que trabajan [181].

Pero ¿qué es la piedra? Eso que está ahí; que se encuentra una y otra vez; que permanece igual siempre; que sale a nuestro paso. En su tamaño y en su dureza, en su forma y en su color, el hombre descubre una realidad y una fuerza que pertenecen a otro mundo, distinto del mundo de sus afanes diarios. En su opacidad, la piedra es transparencia de otro mundo, de otra realidad. Siempre hace referencia al poder, a lo fuerte. Pero, sobre todo, la piedra simboliza a la persona humana en su mismo misterio de muerte y de vida.

La piedra cisterciense

Es recta, cuadrada, desnuda: un programa de conversión. Es recta porque Dios es recto, y creó al hombre a imagen de su rectitud [182]. El hombre «encorvado» no puede amar al Esposo [183]. Hay que eliminar lo curvo porque evoca flexibilidad, gracilidad, complacencia, flojedad, bienestar de la satisfacción y de la ilusión. Hay que «rectificarse» porque la línea recta es firmeza de propósito, fuerza, clarividencia.

La piedra cisterciense es cuadrada y desnuda; es igual en todos sus costados y en todos los lugares, desde la península Ibérica a la Escandinava. Sus rectángulos perfectos muestran una cuadrangulatura simbólica: simplicidad, humildad, desnudez y caridad forman la unidad compacta. Sobre este cuadrángulo se funda la «novedad cisterciense». De aquí brota ese funcionalismo nuevo, «la nueva disciplina». Sobre la solidez de esta piedra cuadrangular se levanta ese equilibrio tradicional, y nuevo a la vez, en la vida de los cistercienses: servicio litúrgi-

[181] «La casa de Dios se edificaba sobre piedra... los hermanos se entregaban a todos los trabajos. Unos cortaban madera; otros escuadraban las piedras *(lapides conquadrabant)*; otros levantaban muros» (ERNALDO, *Vita prima S. Bernardi* II 26.31: PL 185,284b;285c; una preciosa novela historiada a este respecto (F. POUILLON, *Les pierres sauvages* [París 1964]). Es un relato imaginado de la construcción del monasterio «du Thoronet».

[182] BERN., *S. Cant.* 24,5.7.

[183] Ibíd., 24,7.

co, trabajo manual, escucha de la Palabra de Dios. «La rudeza de las observancias de la Regla y la piedra de la disciplina procuran a menudo abundantes regueros de aceite. El rigor de la observancia, semejante al rigor de la piedra, procura al alma las dulzuras de la oración» [184]. La piedra es dura, pero lo es, sobre todo, a causa de la dureza del corazón del hombre [185]. Hay que separar la piedra de la piedra [186]. La piedra es el sepulcro que encubre en su misterio profundo a Cristo mismo. Hay que romper esa piedra que contiene sellada a la auténtica piedra que es Cristo [187], y lograr la comunión con él mediante la firmeza, la integridad en el amor y la solidez en el afecto. Pero es necesario, una vez rota la piedra, mejor, horadada, penetrar en la *petra forata* que ofrece sus oquedades; las dos de las manos y la del costado [188]. De esta forma participamos en la solidez de Cristo.

Cuando Bernardo solicita de Elredo la publicación del *Speculum Caritatis*, obtiene la siguiente excusa: «¿Qué puede hacer de bueno el que no se ha sentado a escuchar a los gramáticos?; ¿de qué se va a sentir capaz uno que ha vivido siempre al cobijo de la dura piedra de la disciplina cisterciense?» Pero Bernardo le responde: «La miel sale de la roca. Los peñascos destilan aceite. En los montes brotan pingües pastos para las ovejas de Cristo. Por eso prefiero todo lo que extraes de la roca y todo lo que sientes cobijado a la sombra de los árboles, porque no lo has aprendido frecuentando las aulas» [189]. La misma experiencia vital tuvo Bernardo [190].

Cristo, piedra angular

Cristo es la piedra angular. Con ella se forma el claustro monacal que encarna la cifra «cuatro». Por eso la disciplina claustral, que es la disciplina de Cristo, estabiliza a la comunidad [191]. Y la disciplina del «cuatro» es la auténtica pedagogía de la experiencia profunda del misterio del hombre;

[184] GILBERTO DE HOYLAND, *In Cant.* 26,5: PL 184,136d.
[185] GUERRICO, *Serm. in fest. s. Bened.* 1,3: Sourc. Chr. p.202,44.
[186] ID., *Serm. in Anunt.* 2,1: Sourc. Chr. p.202,128-130.
[187] Ibíd., 2,2: Sourc. Chr. p.130; BERN., *S. Cant.* 61,3.
[188] GUERRICO, *Serm. in Ram. Palm.* 4,5-6: Sourc. Chr. p.202,210-215; BERN., *S. Cant.* 61,4.5-8; ELREDO, *Spec. Carit.* 1,16: CCCM 19: «Plumescat interim Domine Iesu... anima mea in nido disciplinae tuae, pauset in foraminibus petrae... amplectatur te interim crucifixum».
[189] BERN., *Cart.* 385,3.
[190] GUILL. DE S. TH., *Vita prima S. Bern.* 4,23: PL 185,240d.
[191] BERN., *Cart.* 385,3.

una aproximación a la cifra «tres» y al «uno», como veremos. La cuadratura de la disciplina claustral desbarata la otra cuadratura, origen de la ruina del hombre según San Bernardo. La «cruz del diablo» ha emponzoñado con su sello al hombre en su profundidad, en su altura, en su longura y en su anchura. Ha introducido en su seno la desesperación, el orgullo, la pertinacia y el placer carnal. Pero ahora la «cruz de salvación», mediante la disciplina del claustro, va a desplazar ese signo de perdición a través «del temor del Señor, de la esperanza, de la perseverancia y del amor» [192]. Por la disciplina del claustro, Cristo mata al pecado en el fondo del corazón del hombre [193] y le devuelve la dignidad perdida. La fuerza de esta «cruz de salvación» supera a su contraria enemiga; supera a nuestra miseria. Sabemos que Cristo ha venido «a nosotros», «por nuestra causa», que «está con nosotros» [194]. Sólo necesitamos creer, y creer en la oración [195]. Después comenzaremos a «respirar» [196]. La resurrección sigue a la muerte. Nace el hombre espiritual porque ha reconocido sus pecados, porque ha gustado su propia amargura. Se siente esclarecido por el Espíritu de *sabiduría* y enseñado por su propia experiencia [197].

Una enorme confianza nos inspira el misterio de Cristo, «que se revistió de nuestra carne realmente, asumiendo tan sólo la semejanza de pecado» [198]. Así se manifiesta el amor de Dios, pues «Dios ama lo que él es en sí mismo» [199]. Se rebaja por la humildad en Cristo para re-enderezarse por el amor [200]. La vida monástica, inmersa en Cristo, es una ascensión con él. El claustro llega a ser entonces «schola caritatis, schola humilitatis, schola Christi, schola Verbi» [201]. Cristo es el maestro [202]. Los cistercienses explican de qué forma Cristo es maestro:

[192] ID., *Sent.* III 74.
[193] ID., *Var.* 5,1-4.
[194] ID., *Adv.* 3,7; *Var.* 33,9; *S. Cant.* 44,1; *Cuar.* 3,2.
[195] ID., *S. Cant.* 32,8; 53,2; 76,2; 76,6; 79,2.
[196] Término litúrgico muy usado por Bernardo. Véase *S. Cant.* 37,4; 44,1; *Pent.* 3,8; *Var.* 5,5.
[197] BERN., *S. Cant.* 44,1: «Illuminati Spiritu sapientiae et suo experimento docti».
[198] ID., *S. Cant.* 20,3: «Carnis quidem assumpsit veritatem sed peccati similitudinem».
[199] GUILL. DE S. TH., *Epist. ad fr.* 257-258: Sourc. Chr. p.223,348.
[200] BERN. *Gr. H.* 27.
[201] «Sub magisterio Spiritu Sancti» (BERN., *Cart.* 320,2); «Schola Spiritus Sancti» (ID., *Cart.* 341,1); «Schola humilitatis» (ID., *Gr. H.* 21); «Schola caritatis» (GUIL. DE S. TH., *De nat. et dig. am.* 4: PL 184,395c); «Schola Verbi» (GUERRICO, *Serm. Nat.* 5,2: Sourc. Chr. p.166,226).
[202] BERN., *Var.* 40,1: «Tu es magister et dominus, unius schola est in terris et cathedra in coelis».

simplemente por ser «sacramentum dispensationis» [203]. Con su doble naturaleza, espiritual y carnal, resuelve la dualidad radical que existe en nosotros. Y puesto que somos carnales y el mismo Cristo es «carnal», «es necesario que nuestro amor comience por la carne» [204]. Aquí radica el amor de Cristo por nosotros y nuestro amor por Dios hombre [205]. El acercamiento al misterio de Cristo es, al mismo tiempo, ontológico, psicológico y fenomenológico. Bernardo declara que, desde el comienzo de su vida monástica, se había formado un manojito de mirra con todas las ansiedades y amarguras del Señor [206]. Es un inicio de comunión con el misterio de Cristo mediante el amor carnal. «He de amar a Jesús por encima de todo. Por él existo, vivo y gusto... quien rehúsa vivir de ti, Señor Jesús, merece la muerte; ya está muerto. El que no te gusta, es un desabrido. El que se afana por algo que no seas tú, se afana por nada, es nada» [207].

[203] GUILL. DE S. TH., *S. Cant.* 7: Sourc. Chr. 78; 82,198; 153,324; 159,33; *Spec. fidei:* PL 180, 381b; *Med. Or.* 10,1: PL 180, 235b: «humanae dispensationis tuae mysteria».

[204] «Puesto que somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es necesario que nuestro amor o deseo comience por la carne; y si hay un ordenado control..., el espíritu acabará por asumirlo todo» (BERN., *Cart.* 11,8); «a quienes no gustaban más que de la carne, les ofreció la carne para enseñarles mediante la carne a gustar del espíritu» (ID., *S. Cant.* 6,3; *Am. D.* 23). Y todo porque «el amor desordenado desordena todo en la persona» («amor exordinatus exordinat omnia») (GUILL. DE S. TH., *S. Cant.*, 64: Sourc. Chr. p.212). «Exordinata natura per peccatum» (ID., *Epist. ad fr.* 88: Sourc. Chr. p.212). El llamado teólogo José M.ª Castillo ha escrito: «La concepción *extática* del amor se reduce a lo siguiente: a medida que el amor es más perfecto, más desprende al hombre de sí mismo; es decir, más independiente es de todo amor de concupiscencia, de todo amor interesado, sea como sea, en el bien del propio sujeto que ama. Tal fue la concepción de Abelardo, de Guillermo de Saint Thierry y, en general, de la escuela cisterciense. Frente a esta manera de concebir el amor está la concepción *física* (Santo Tomás y su escuela): no es posible el amor sin que por eso el amante se ame a sí mismo» *(Oración y existencia cristiana* [Salamanca 1975] p.101 nota 14). Extraña y sorprendente afirmación, pero eco de las ya lejanas y no menos sorprendentes tesis del P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge* (París 1933). Estas concepciones revelan en tales autores que la patrística es para ellos un coto cerrado y desconocido. Para la reflexión de los Padres, como para nuestros monjes medievales que son sus fieles continuadores, no existe oposición alguna entre *físico* y *extático*. El «éxtasis» («excessus mentis», en San Bernardo) es la física del espíritu, una física extática, que no margina a la naturaleza «animal», sino que la «ordena» (cf. I. HAUSHERR, *Philautia*, en *Orient. Christ. Per.* [Roma 1949] p.147; P. DELFGAAW, *Saint Bernard, Maître de l'amour divin* [Roma 1949] p.147; E. GILSON, *El espíritu de la Filosofía medieval.* Apéndice, nota sobre la coherencia de la mística cisterciense [Madrid 1981] p.387-397).

[205] BERN., *S. Cant.* 20,8.

[206] ID., *S. Cant.* 43,3.

[207] ID., *S. Cant.* 20,1.

Hemos de asimilarnos todos los acontecimientos terrestres de la vida de Cristo si queremos llegar al Padre [208]. «Creo que el motivo principal que movió al Dios invisible a hacerse visible en la carne y vivir como hombre entre los hombres ha sido el de suscitar hacia su misma carne el amor de aquellos que no podían amarlo más que carnalmente; y de llevarlos así, paso a paso, hacia el amor espiritual» [209]. El que piense llegar a la perfección de la experiencia espiritual por otro camino, se ilusiona. «Estos son los frutos y las flores (recuerdos de la vida y pasión...) que la esposa necesita para alimentarse y mantenerse en pie. Y me parece que, si no estuviera constantemente animada por estos incentivos, su amor se enfriaría y languidecería» [210]. En Cristo, no sólo la miseria y la misericordia se abrazan, sino que la miseria se encuentra divinizada [211], ungida y sacramentalizada [212].

La cuaternidad de Cristo

Cristo se presenta como cuaternidad, encajada en la cuaternidad dura y humilde del claustro y de la piedra. Cristo es:

- el Verbo-barro *(Verbum-in-limo)*. Se abaja hasta nuestro barro, haciéndose barro [213];
- el Verbo-mudo *(Verbum-sine-voce)*. La palabra que calla [214].
- el Verbo-mediador *(Verbum-mediator)*. La palabra mediadora que nace en un pesebre [215];
- el Verbo-conciso *(Verbum-abbreviatum)*. El Padre lo hizo así: palabra concisa [216].

Por su encarnación, Cristo reviste *paradójicamente* la doble cuaternidad: la de Dios en su Verbo y la del hombre en su carne, con una cohesión total:

> «Comprobamos en él una longitud-corta, una anchura-estrecha, una altura-baja y una profundidad-llana. Vemos una

[208] ELREDO, *Serm. de Temp.* 12: PL 195,279a.

[209] BERN., *S. Cant.* 20,6: «Fideles norunt quam omnino necessarium habeant Iesum et hunc crucifixum» (*Am. D.* 7).

[210] ID., *Am. D.* 10.

[211] ID., *S. Cant.* 6,3: «in carne et per carnem facit opera non carnis, sed Dei».

[212] ID., *S. Cant.* 31,9: «Vere virtus (Altissimi) in carne Christi».

[213] ID., *Vig. Nav.* 3,8.

[214] ID., *Nav.* 5,1: «Verbum infans, cuius ne ipsa infantia tacet».

[215] Ibíd.: «Mediator et stabulo nascitur».

[216] Ibíd., 1,1: «Deus Pater Verbum fecit abbreviatum»; *Vig. Nav.* 1,1: «O vere verbum de Verbo abbreviato, sed coelesti suavitate refertum» (*Anun.* 3,8).

luz-apagada, una palabra-aniñada, una agua-sedienta, un pan-hambriento. Si te fijas notarás una alegría que se entristece, una confianza que teme, una salvación que padece, una vida que muere, una debilidad que robustece...» [217].

La liturgia cisterciense y la cuadrangulatura del misterio de Cristo

La liturgia cisterciense se encuentra ubicada en el símbolo de la piedra cuadrada y desnuda, que es Cristo, y en la vivencia cuadrangular del claustro. Los sermones «a lo largo del año» quedan agrupados según las cuatro estaciones y según las cuatro etapas de la vida de Cristo: infancia, madurez, pasión y resurrección-ascensión; o, según la conocida división medieval: encarnación, pasión, resurrección y ascensión [218]. La acción litúrgica es la expresión central del misterio de Cristo. En ella se centra toda la Historia de la Salvación y todo lo que el Señor Jesús ha dicho y hecho por nosotros. La expresión elrediana: «rumorear por los rincones» [219], no quiere decir simplemente una dedicación a analizar los estados interiores de Cristo, a discurrir sobre sus sufrimientos; se va al misterio que los dichos y hechos del Señor contienen y revelan.

Con todo, los claustros cistercienses, intensamente impregnados por la orientación antropológica y analógica, adoptan una relativa indiferencia con respecto a los signos litúrgicos externos.

Quedan reducidos al mínimo, a la simplicidad de la piedra; porque toda la riqueza está en el interior —*omnis gloria ab intus*— [220]. Tal actitud no supone desestima de la liturgia en cuanto tal; traduce más bien la preocupación de una extrema y exquisita sobriedad.

San Bernardo y los cistercienses del siglo XII sacaban de la simplicidad del culto un criterio para distinguir la liturgia monástica de la liturgia catedralicia o parroquial [221]. En esto se mantuvieron en línea con el monaquismo antiguo [222]. La vida

[217] «Ibi agnoscitur longitudo brevis, latitudo angusta, altitudo subdita, profunditas plana. Ibi agnoscitur lux non lucens, verbum infans, aqua sitiens, panis esuriens... Videas, si attendas, tristari laetitiam, pavere fiduciam, salutem pati, vitam mori, infirmitas roborans...» (ID., *SVM* 2,9).

[218] ABSALON, *Serm.* 36: PL 211,209c; BERN. *S. Cant.* 43,4: «La meditación de los misterios de Jesús es la verdadera sabiduría, la ciencia de la salvación, el camino real».

[219] ELREDO, *De Iesu Puero*, 21: Sourc. Chr. p.268.

[220] ID., *Speculum Car.* 2,70-74: CCCM 99-100.

[221] BERN., *Ap.* 12.

[222] E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?:* La Maison-

del monje es ya una liturgia mediante el holocausto de sí mismo. De este modo, liturgia y monaquismo llegan a ser una anticipación profética del mundo futuro, un signo vivo de la escatología. El monje está llamado a dar este testimonio de vida celestial, ya inaugurada desde el instante en que se decidió a transformar su corazón y su espíritu. Entonces el cuerpo, el físico, la compostura, los gestos, las miradas, todo lo exterior se convierte en signo y símbolo transparente, en liturgia viva del paraíso ultraterreno [223]. Por eso quizá los grandes doctores monásticos nunca se han expresado mejor acerca de la oración interior que en los sermones litúrgicos [224]. Así *trascienden* ellos el orden de los signos, siempre relativos [225].

EL «ORDO NATURAE». EL CUADRADO CÓSMICO EN EL CLAUSTRO CISTERCIENSE

Es cierto que los cistercienses no prestaron gran atención al simbolismo cósmico [226]. Ellos viven apasionadamente una exégesis eminentemente tropológica. Sin embargo, y de hecho, vibran con esta realidad simbólica, bajo las denominaciones de «paraíso corporal», «paraíso de la historia», «quietud» [227].

Dieu 51 (1957) 31-55; ID., *Were the early monks liturgical?:* Coll. O.C.R. 22 (1960) 120-137; ID., *Moines et liturgie:* ibíd., p.329-340.

[223] PL. DESEILLE, *La liturgie monastique selon les premiers cisterciens:* La Maison-Dieu 51 (1957) 81-87.

[224] J. LECLERCQ, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme du Moyen Âge:* La Maison-Dieu 56 (1962) 39-55; A. ALTERMATT, *Christus pro nobis. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in der «Sermones per annum»:* Anal. Cist. 33 (1977).

[225] PL. DESEILLE, o.c., p.87; paradójicamente, esta trascendencia del orden de los signos da la impresión de ser una involución en el desarrollo de una riqueza tradicional. Con todo, el símbolo litúrgico se sitúa en otra dirección. El cisterciense se afana por vivir sus convicciones de pobreza y de simplicidad en clara oposición a la exuberancia cluniacense (cf. L. J. LEKAI, *The Cistercians...* p.248ss).

[226] Isaac de Stella es una de las excepciones entre los autores más clásicos cistercienses que se fija en el simbolismo del cosmos. Para el abad de Stella, el mundo es un libro y una voz que interpela al hombre: «Universa corporea natura spiritu servit rationali ad eruditionem et quodammodo suum loquitur principium et nihil est sine voce» (*Serm.* 25,4: Sourc. Chr. 207,118; 32,19; p.218: «Meditemos continuamente su ley, escrita por fuera en la letra; por dentro, en nuestra naturaleza, en la forma de este mundo...»

[227] ELREDO, *Serm. ined.* 88: «Paradisus corporalis est quies claustralis»; BERN., *Cart.* 365,1: «Los que se jactan de ser monjes o ermitaños, y por este motivo se toman la libertad o la competencia de andar predicando, sepan que no es propio del monje enseñar; tiene la misión de llorar; su ciudadela ha de ser cárcel, y su soledad, paraíso».

El claustro, lugar de quietud

Gilberto de Hoyland, quizá el más hesicasta de entre los cistercienses, si cabe la denominación, se fija mucho en el sitio adecuado en que todo claustro tiene que edificarse. Las condiciones exteriores deben favorecer las disposiciones interiores:

«Que ninguna inquietud turbe tu reposo. Vives en un lugar retirado, bien plantado, regado y fértil. Te rodea un valle umbroso de bosques; se oye en primavera el dulce gorjeo de los pájaros; tienes materia más que suficiente para reanimar un corazón glacial, disipar el fastidio y enternecer la dureza de un alma sin devoción. Encontrarás en estos encantos, o un cuadro de la felicidad futura, o un remanente de la felicidad primera, que el hombre inocente halló en los días de su integridad, en las delicias del paraíso. Me dirás que tal estancia no tiene mérito alguno. De acuerdo; estos encantos son puros medios, y si no ocasionan mérito alguno, al menos procuran sosiego. En conformidad con los antepasados, que nos han transmitido la experiencia de este género de vida con una autoridad consagrada por los años y una indiscutible pureza, no serían para nosotros instrumentos de virtud si hubiesen sido para ellos obstáculos de perfección» [228].

El enclave

La renuncia al mundo y a sus compromisos engendra tranquilidad, que es ausencia de cualquier tipo de preocupación, incluida la de la propia persona. Presupone un serio empeño en la vida de pobreza. Por este motivo, el sitio es esencial. Numerosas comunidades se desplazan diez o veinte años después de su fundación. A menudo un nuevo nombre viene a bautizar lo que se va a convertir en «instrumento de permanencia». Apelativos de luz, de belleza, de ascensión hacia lo profundo: «Clara-vallis», «Bellus-locus», «Silva-canora», «Altus-fons» [229]. Los «cuatro» muros que cercan el espacio reducido de estos lugares son el símbolo de una ruptura y de una aspiración. Funcional y simbólico a la vez, el recinto-morada es, ante todo, por su estructura, testimonio de una segregación. Cîteaux no inventa nada; sigue simplemente la Regla de

[228] GILBERTO DE HOYLAND, *Tract. Asc.* 7,7: PL 282d-283a; SAN BERNARDO, *Conv.* 25.

[229] J. LAURENT, *Les noms des monastères cisterciens dans la toponymie européenne*, en *Saint Bernard et son temps* I (1928) p.168-204.

San Benito. Y esta Regla congrega a los monjes en un lugar cerrado al mundo, pero abierto hacia adentro, hacia un jardín secreto, cortado al mundo exterior y comunicado sólo hacia el cielo.

Esta morada que separa y que une es desierto y casa; porque separa del mundo, no del amor. «Es una gracia admirable de la Providencia divina que podamos vivir en paz en estos desiertos, sin carecer de los consuelos normales de una agradable comunidad. Cada cual puede, con toda libertad, sentarse solitario y permanecer en silencio sin temor a que nadie le interrumpa con alguna conversación. Y, no obstante, aquí no se da lugar a aquello de: ¡Ay del que está solo!... Vivimos como en una ciudad, y, sin embargo, nadie nos impide percibir la voz del que grita en el desierto, con tal que este silencio exterior concuerde con nuestro silencio interior» [230].

La soledad

La vida cenobítica debe transparentar la llamada a la soledad de cada vocación monástica. Hay que conjugar un difícil equilibrio tal y como lo refleja Guillermo de Saint Thierry relatándonos las jornadas comunitarias en Clairvaux: «En la soledad del lugar, en el espesor de los bosques rodeados de montañas, todos se sentían solitarios, a pesar de la multitud de los hermanos. Este valle rebosante de hombres se volvía solitario gracias a una caridad muy ordenada. Por medio de la unidad de espíritu y la observancia del silencio, la Orden garantizaba a cada cual la soledad del corazón» [231]. Resulta chocante la sentencia de San Bernardo: «In omni claustro», que para conservar la cifra «cuatro» incluye en el interior del monasterio a los anacoretas, en contraste con la misma Regla de San Benito [232].

Quizá es Elredo de Rievaulx quien con su amabilidad, su

[230] GUERRICO, *Adv.* 4,2: Sourc. Chr. p.166,136-138; BERN., *Cart.* 341.

[231] GUILL. DE S. TH., *Vita prima S. Bern.* 35: PL 185,248ab; ORDERICO VITAL, *Hist. Eccl.:* PL 188,641: «Todos los monasterios cistercienses están erigidos en parajes solitarios y en medio de los bosques; los monjes los construyen con sus propias manos».

[232] BERN., *Sent* III 31: «...los cenobitas, abnegados en la vida común del monasterio y en la obediencia; los anacoretas..., dentro de la vida común se consagran a la contemplación privada; los giróvagos carnales, sólo físicamente viven dentro de los muros del monasterio, pero con su corazón y su lengua recorren el mundo; los giróvagos espirituales pasan de la lectura a la oración, y de la oración al trabajo, impulsados por la ligereza del corazón...; los sarabaítas..., en grupitos de dos, de tres o de cuatro, andan despotricando contra el resto de la comunidad, ocasionando partidismos y divisiones...»

cariño desbordante, encarna el raro equilibrio «desierto-comunión». Escribe: «Acuérdate de lo que acostumbras musitar por los rincones cuando, a ejemplo de la tórtola, ese casto pájaro solitario y quejumbroso, te ocultas y te construyes, a pesar de la muchedumbre que te rodea, una soledad familiar» [233].

Pedagogía del arte arquitectónico cisterciense

La equivalencia «claustro-desierto» se conserva y se enriquece en la época de la segunda generación cisterciense. A la luz de la cifra «cuatro» caemos en la cuenta de que la visión de la realidad, del lugar mismo, puede sostener, fomentar y afianzar una rumia incesante de la Palabra, un efectivo enraizamiento en la oración y una apertura en horizontes de claridad. El claustro es funcional, construido al servicio del hombre, que es sentiente. El claustro tiene que ser un excelente pedagogo del espíritu. Así lo han sido siempre los claustros benedictinos; en donde lo vegetal, lo animal, las figuras bíblicas son desde siempre un libro abierto para todos los moradores de estos paraísos temporales [234]. Pero el valor pedagógico de los claustros cistercienses es algo distinto. Se rehúsan todas las figuras e imágenes, porque, según ellos, dispersan la atención. El claustro no debe fomentar el sueño de la imaginación calenturienta, sino la inteligencia de un único texto, de una palabra, ese «Verbum abbreviatum». Hay que concentrar intensamente la mirada sobre esa palabra única y sobre sí mismo: «El hombre exterior, distraído por tantos cantos, tantos ornamentos, tantos hombres y tantas otras bellezas, no podrá pensar en otra cosa distinta de lo que le impresionan sus ojos, sus oídos y sus otros sentidos» [235].

La llave de la pedagogía cisterciense es la desnudez y la rectitud de la piedra cuadrada; es el único camino del corazón y del ser. Por eso el muro del claustro renace a su belleza primordial de perfecciones y de hechura. Nace genéticamente del carisma cisterciense un *arte arquitectónico nuevo*. ¿Qué buscaba Acardo, el monje arquitecto claravalense, al trazar el plano de construcción del monasterio de Himmerod, en Alemania, fundación de Clairvaux, después de haber asumido la invitación de su abad, el mismo Bernardo? Acaso nunca pensó

[233] ELREDO, *De Iesu Puero*, 21: CCCM 268.
[234] J. HOURLIER, *Le monastère de Saint Odilon:* St. Anselm. 50 (1962) 5-21.
[235] ELREDO, *Serm. in fest. Om. Sanct.* 22: PL 195,337a.

levantar una obra de arte. Construir significaba para él, como para San Bernardo, alojar permanentemente a un grupo nuevo de cristianos que buscaban a Dios de forma exclusiva. Un monasterio se concebía como una «schola primaevae Ecclesiae» [236], un centro de aprendizaje para una vida que rivalizaba con la vida de la comunidad cristiana de Jerusalén [237].

Y con la sobriedad y la desnudez, la estricta simplicidad, pura expresión de lo bello. La belleza pura estriba en una matemática simbólica encarnada en una piedra desnuda. El nuevo arte consiste en unas simplicísimas proporciones de luz, número y sonido.

En medio del calvijar, en el centro de la clausura, el claustro es la figura del paraíso reconstruido. El cuadrado se impone en todo. Hay un proyecto común de iglesia cisterciense en «escuadra», creado por el conocido arquitecto Villard D'Honnecourt [238]. La adopción del ábside recto por los cistercienses es de inspiración borgoñona, común en esta región desde mediados del siglo XII. Es, sobre todo el claustro, un cuadrado simbólicamente perfecto [239], como la misma ciudad de Dios. Sólo por esto ya es un libro. Evoca los cuatro ríos del Edén; las cuatro fuentes, que son los evangelios; las cuatro virtudes cardinales y la cuaternidad primordial de la redención, la cruz de Cristo e, incluso, la del ser mismo de Dios. Domestica en cierto modo el caos de la foresta que le rodea, ese hombre desordenado, y le incita a recobrar la semejanza del que se manifiesta como «cuatro». Veamos ahora el proceso de un aprendizaje.

El misterio de una vida sin misterio

Se ha escrito a propósito de las construcciones cistercienses: «La arquitectura guarda una parte de su misterio; lo descubre por fragmentos; lo revela cuando todos sus componentes han ocupado ya su lugar. La obra en curso es una discusión

[236] *Exordium Magnum Cisterciense.* Ed. GRIESSER, p.50.

[237] F. VAN DER MEER, *Atlas de l'Ordre cistercien* (París-Bruselas 1965) p.48-49.

[238] ENLART, *Villard d'Honnecourt et les cisterciens:* Bibl. Eccl. de Chartres L. VI p.50-20 (1895).

[239] «Civitas haec in quadro propter firmitatem posita est» (ISAAC, *Epiph.* 11, en G. RACITI, *Pages nouvelles des sermons d'Isaac de l'Étoile dans un manuscrit d'Oxford:* Coll. Cist. 43 [1981] 48; W. BRAUNFELS, *Arquitectura monacal* [Barcelona 1975] p.131; G. DUBY, *St. Bernard et l'art cistercien* [París 1976] p.145). Sin embargo, el claustro no es siempre matemáticamente regular en sus dimensiones, como se observa en el monasterio «du Thoronet», debido al pronunciado desnivel del terreno.

decepcionante o llena de promesas» [240]. Si esto se dice de edificios materiales, ¿qué se dirá de esa construcción espiritual y viva que habita esas moradas?

Guigo II, Cartujano, dejaba escrito de forma muy sistematizada su tratado *De quadripartito exercitio cellae*, concebido según un ejercicio cuaternario: «Lectio, meditatio, oratio, contemplatio». Antes que él, los cistercienses, entre otros, lo practicaron y enseñaron vivencialmente y sin tanta sistematización [241]. Si el cluniacense Raúl Glaber refiere que la cuaternidad explica a la inteligencia las relaciones entre el mundo de aquí abajo y el de allá arriba, San Bernardo, cien años más tarde, reflexiona sobre las cuatro dimensiones de lo divino; las tres del espacio sensible: longitud, anchura y altura y la misteriosa e impensable profundidad; busca una referencia a las apetencias del alma y a los movimientos inversos y concurrentes en el conocimiento, el temor y el amor [242].

Este cuadrado a cuyo alrededor se construyen todos los lugares conventuales habla de los cuatro elementos constituyentes de la creación visible: el fuego, el aire, el agua y la tierra [243]. De entre ellos, la tierra y el agua [244] son elementos femeninos. Y precisamente sobre el jardín cerrado confluyen los canales que ocasionan el resurgir de la vida [245]. La fuente

[240] F. POUILLON, *Les pierres sauvages* (París 1964) p.157.

[241] ANÓNIMO DEL SIGLO XII, *Lectio, meditatio, oratio:* Analecta S.O.C. (1953) 180-182.

[242] BERN., *Cart.* 11,3.7; *S. Cant.* 54,11.

[243] GUILL. DE S. TH., *De nat. corp. et an.* 1: PL 180,695a.

[244] La transparencia física del agua nos sumerge en las oscuras profundidades de la vida y de la muerte. Sugiere la idea de fuente, primer eslabón en toda metáfora sobre el origen. Muerte en cuanto purificación, «aqua munda» (GUERRICO, *Epiph.* 4,1.5: Sourc. Chr. 166,288.298), en cuanto vivificación, «aqua viva, vitae» (ID., *S. Benedict.* 1,3: Sourc. Chr. 166,44). «Aqua purificationis et purificatoria», que borra el pasado y sumerge al hombre en el momento auroral de la creación (BERN., *Var.* 117). «Aqua purgat, sanat, conservat, sanctificat» (ELREDO, *Serm. ined.* 157). Los cuatro ríos del paraíso son el signo de la dulce e inexpresable experiencia interior (A. SCOTT, *De exerc. cellae* 12-15: PL 153,822-827).

[245] ERNALDO, *Vita Prima S. Bern.* 5,31: PL 185,285d; *Descriptio positionis monast. Claraevallensis:* PL 185,569-571. En este texto, de principios del siglo XIII, el autor utiliza como forma literaria el curso del río para visitar el monasterio: «Si quieres conocer la situación de Clairvaux, este relato te ofrecerá una imagen como en un espejo. Dos montes comienzan no lejos de la abadía...; detrás de la abadía se encuentra una planicie amplia..., abarcada en gran parte por la muralla... En el recinto monasterial se alzan múltiples y muy diversos árboles... Donde termina el bosquecillo, comienza el huerto, dividido en cuadrículas, cuyos linderos están formados por acequias... Esta agua tiene doble provecho: alimentar los peces y regar las verduras. Está suministrada por el incansable curso del Alba... Un brazo del río atraviesa numerosos talleres del monasterio y los activa... Su cauce, cuyos recodos corta el valle en dos partes,

de ablución en medio del claustro, donde cada día alivia al monje del sudor y del polvo de su trabajo, es imagen del bautismo, de la gracia confiada por Cristo. «La fuente ha descendido hasta nosotros. Un hilo de agua celeste desciende por el acueducto. Pero la fuente no nos lanza de golpe toda su agua; instila su gracia gota a gota en nuestros corazones secos» [246]. Adivinamos aquí la presencia de María, la portadora de Dios. Dos potencias frías y húmedas: el agua y la tierra, con todas las reconditeces secretas de las germinaciones maternas, se unen al aire y al fuego, elementos viriles, estivales, solares, activos y fecundadores espirituales. En el cuadro que alienta la vida cisterciense hay una armonía de los cuatro principios.

Pero el claustro está siempre «orientado», siempre en relación con la rosa de los vientos, los cuatro puntos cardinales. El inmenso cuadrante, sensible a los ritmos del cosmos, queda aprisionado en el insignificante ámbito cuadrado del claustro. En él se verifica la confluencia de dos duraciones: una, rectilínea, inscrita en el vector de la Historia de la Salvación, marca el progreso de cada uno de los moradores del claustro; la otra, circular, de las horas, de las estaciones del año, de los ciclos litúrgicos, que sigue el movimiento de las esferas cósmicas y al que se ajusta el ritmo de las actividades comunitarias [247]. Y con estas actividades, los dramas, las crisis, los fastidios, los

no ha sido excavado por la naturaleza, sino por el trabajo de los monjes. Así envía la mitad de sus aguas a la abadía... Se arroja con fuerza en el molino; aquí pone en movimiento las piedras que muelen el trigo y la criba que separa la harina del salvado... En el edificio de al lado, llena las calderas..., pero el río aún no se despide. Los bataneros, establecidos cerca del molino, lo reclaman..., y ahora se le exige que se preocupe de la vestimenta de los hermanos. No protesta..., eleva y baja alternativamente esos pesados pistones o mallos de madera..., ahorrando así a los bataneros un enorme esfuerzo. Con torbellinos acelerados hace girar tantas ruedas veloces, las abandona espumeante y él mismo se vuelve más tranquilo... Saliendo de allí, penetra en la tenería, donde, para preparar el material necesario para los zapatos de los hermanos, muestra tanta actividad como cuidado. Luego se divide en una multitud de pequeños brazos, visita durante su complaciente curso los más diversos trabajos y, sobre todo, busca con diligencia a aquellos que precisan de su servicio, cualquiera que sea, tanto si se trata de cocinar, cribar, moler, regar, lavar. Nunca rehúsa ofrecer su colaboración. Por último..., se lleva las inmundicias y a su paso lo deja todo limpio. Después de que el brazo desviado ha realizado todo aquello para lo que había venido, vuelve con rapidez al río. Nosotros nos volvemos a los riachuelos que hemos dejado atrás, separados del río y culebreando por los prados... Estos riachuelos, estos diminutos canalillos, después de haber cumplido sus funciones, son admitidos de nuevo por el río que los había expelido de su cauce. Y de nuevo el Alba, reunidas todas sus corrientes, recupera la velocidad y sigue en rápido curso la pendiente».

[246] BERN., *Nat.V.M.* 3.

[247] G. DUBY, *Saint Bernard et l'art cistercien* p.126ss.

temores, los fracasos, los logros. Todo en línea recta y circular. Avance y repetición. Tiempo rectilíneo de la confianza hacia un futuro escatológico, la analogía, encarnada en el corazón del monje. Tiempo circular donde no caben prisas, inquietudes ni sobresaltos. Todo debe llevar a la regularidad del espíritu, hacia esa lenta transformación en la cifra «cuatro». Se dan de la mano el comienzo y el fin del mundo en un acontecimiento incesante. El claustro-paraíso es el campo de batalla de aventuras individuales y colectivas [248].

Todavía se inserta en el claustro otra cuaternidad mucho más sutil y pedagógica. Ya está indicada en cierto modo. Se trata de los binomios luz-sombra, sonido-silencio, en mutua interferencia. La claridad y la acústica puras son un contexto nuevo, origen de una nueva sensibilidad hacia una experiencia interior más rica y despierta. A ella volveremos al tocar el punto de la oración.

Avenencia entre la cifra «cuatro» y la cifra «tres»

El bajo Medievo, y sobre todo los cistercienses, explotan el llamado sentido tropológico o moral. Sin excluir el simbolismo de la cifra «cuatro», la tropología se aviene mejor con la cifra «tres». El guarismo «tres» insinúa un desliz del plano científico y ontológico al psicológico. Esboza una fenomenología del espíritu. El paso del «dos» al «tres» por el «cuatro» es una auténtica emigración. Continúa el proceso de unificación del hombre en su propio fondo, que en la cifra «tres» tiene lugar sobre todo mediante la palabra.

El monje y la palabra

Hay que pasar de las formas exteriores de Cristo a su núcleo profundo, el Verbo. Según fórmula elrediana, se emigra «per Cristum... ad Christum» [249]. Bernardo, sobre todo, expresa a raíz de la celebración de los misterios pascuales, a partir de la Ascensión en concreto, que Cristo se aleja de los ojos de la carne y que se precisa otra visión y otra presencia de su persona en el combate de la fe, en el contacto y lucha con la desnuda palabra de Dios. Presencia de la palabra en las Escri-

[248] Bernardo derrocha elegancia de estilo presentando a María como la Estrella-ancla, en donde el monje debe acogerse mientras dura esta procelosa aventura (cf. *S.V.M.* II 17).

[249] ELREDO, *Serm. de Temp.* 6: PL 195,245d.

turas y en el corazón del monje a través de un lento y trabajoso proceso de asimilación y consolidación. Se necesitan repetidos ejercicios de deglución y digestión de la palabra [250]. Trátase de una nueva modalidad presencial del «Verbum abbreviatum» [251]. De este modo se inicia una nueva forma de compromiso radical.

Este «Verbum abbreviatum» adopta en la tradición patrística y medieval tres o cuatro sentidos, según conveniencias que se adaptan a la forma del hombre. En general, los cistercienses aplican la cifra «tres» al sentido de la palabra según concepción de Orígenes. Guillermo de Saint Thierry escribe la *Carta a los hermanos del Monte de Dios* (Carta de Oro) conforme el esquema que le inspira la cifra «tres»:

— al hombre animal le corresponde el sentido histórico de la Palabra;
— al hombre racional le corresponde el sentido alegórico de la Palabra;
— al hombre espiritual le corresponde el sentido tropológico o moral [252].

El mismo esquema adopta Elredo en su obra *Cuando Jesús tenía doce años*. Toda la ascesis claustral gira en torno a esta trilogía [253]. Es cierto que estos esquemas no están claramente delimitados. A veces se cambia el orden de los sentidos y aparecen pasajes que se acomodan a la cuádruple distinción en línea con Casiano y Agustín. Pero lo importante es la adecuación de los estratos de la persona humana con el misterio de la palabra [254].

[250] «La inteligencia presenta a la razón lo que ha descubierto; la memoria saca lo que guarda; la boca del corazón ensaliva lo que los dientes de la inteligencia preparan, o bien rumia lo que le ofrece el vientre de la memoria» (ISAAC, *Serm.* 23,10: Sourc. Chr. 207,90); «Vareemos el grano de la palabra divina, rompámosle, majémosle, cozámosle, comámosle, para que no nos quedemos en ayunas y desfallezcamos» (ID., *Serm.* 24,1: Sourc. Chr. 98).

[251] «Verbum caro factum est, Verbum abbreviatum de Verbo abbreviato audivimus» (GARNIERO DE ROCHEFORT, *Serm. Nat. Dom.* 5: PL 202,599c). Garniero emplea un tanto abusivamente esta expresión. De todos modos, es el cisterciense, ya en el ocaso de la gran época, que se caracteriza por un estilo rebuscado y retorcido.

[252] La misma *Carta de Oro* es un manual doctrinal y práctico de vida monástica.

[253] «¿Qué es la venida del Verbo al alma sino la educación en la Sabiduría?» (BERNARDO, *S. Cant.* 69,2); «retengámosle, hermanos, por el sentido; retengámosle por el afecto; retengámosle por la conciencia, por la vida; retengámosle por él mismo, gozándonos en Él y conformándonos a El» (ISAAC, *Serm.* 21,15: Sourc. Chr. p.207,58).

[254] Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale* I-I (París 1959) p.11-39; G. AU-

La vivencia despojada en el claustro fomenta esa exégesis cisterciense esencialmente tropológica que consiste en un dejarse formar por la palabra de Dios en el secreto de la cuaternidad claustral. Pese a un aparente subjetivismo [255], el cisterciense declara que existe un lazo íntimo entre su espíritu y el espíritu de las Escrituras [256]. No se trata de comprender la palabra de Dios al simple nivel de la expresión; ni tampoco al rasero de nuestra psicología. Se trata más bien de conformarse al criterio en el que las verdades expresadas por la palabra son ser y vida en Dios. No se busca alegorizar la palabra del libro inspirado [257]. En tal caso se caería en la ilusión de haber comprendido algo. Las palabras más profundas de la Escritura son aquellas en las que Dios se revela a sí mismo, un Dios que no es imagen del hombre, sino Aquel cuya imagen fue hecha hombre. El cisterciense no se contenta con un alimento instantáneo; sería quizá una sutil forma de engañarse. Su alimento consiste en una búsqueda constante en y para el amor [258].

«Quotidie», cada día, se pasa del sentido histórico, el más obvio y superficial, al tropológico [259]. Cada día, cada hoy, en la circularidad del claustro, el misterio se interioriza, se realiza. Cada día, en el fondo de nosotros mismos, Israel sale de Egipto, es alimentado con el maná... Si no asumimos la Historia de la Salvación en nuestras mismas entrañas es como si no existiera, diría cualquier cisterciense. Cristo vino al mundo para salvar a todos; «pero hay todavía mucha gente para quienes Cristo aún no ha nacido» [260]. De esta forma, la palabra de la Escritura es totalmente para nosotros aquí y ahora. Y la historia de

ZOU, *La Palabra de Dios* (Madrid 1968) p.310ss; M. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible* (París 1953) *passim*.

[255] «Ahí la Palabra de Dios es tratada como un *objeto* dado en la fe, más allá de mi fervor y de mis experiencias... El mundo en que vive el monje no es más que un cosmos simbólico; el tejido estructurario no es el lugar teológico más que en su impregnación litúrgica» (M. D. CHENU, *La Théologie au XIIe siècle* [París 1957] p.345).

[256] «¿Qué haría la erudición sin el amor? Hincharse. Y ¿qué el amor sin la erudición? Equivocarse» (BERN., *S. Cant.* 69,2). «No conviene que la Esposa de Cristo sea ignorante y estúpida, sino hermosa e instruida... *pulchram, eruditam, castam... non decet sponsam Christi esse stultam*» (ID., *S. Cant.* 33,1; 69,2); véase también D. FARKASFALVY, *The Role of the Bible in St. Bernard's Spirituality*: Analect. Cist. 25 (1969) 6-9.

[257] «Todo lo que sucede extraordinariamente en la historia se celebra interiormente en el misterio» (ISAAC, *Serm.* 52: PL 195,1868b).

[258] ELREDO, *Serm. ined.* 52ss; *Serm. de Temp.* 7: PL 195,248ab.

[259] ELREDO, *Spec. carit.* II 36: CCCM 83-84; cf. H. DE LUBAC, o.c., I-II p.558ss.

[260] «Sunt enim quibus nondum natus est Christus, sunt quibus nondum est passus, sunt quibus non surrexit» (BERN., *Resurrect.* 4,1).

Jesús, su muerte y su resurrección, es nuestra historia más íntima. Experiencia humana y palabra de Dios tienden a confundirse en una «única experiencia del Verbo»[261]. Toda la historia se vuelve experiencia[262]. Todo es Cristo y suena a Cristo[263]. El misterio y la moral se unen en la vida mística.

La expresión de la dulzura

Por eso en la escuela cisterciense hay una súbita inflación del lenguaje de la dulzura, unido a una interiorización más acusada del misterio en el alma que rumia la palabra[264]. Es dulzura que se saborea en el paladar del corazón[265], pero estos efectos no se logran sin un previo y largo aprendizaje[266]. Es la dulzura de la «sabiduría amada»[267], el Verbo de Dios que sólo el Espíritu revela y hace gustar[268]. Y este Verbo va y viene al alma para instruirla en la sabiduría[269]. Si la historia se hace experiencia, es una experiencia dulce[270]. No se trata aquí de la dulzura en cuanto complacencia intelectual, sino de la dulzura-experiencia que supone el cambio progresivo del cora-

[261] ID., *S. Cant.* 74,7.

[262] La historia es una «eruditio hominis» en vistas a su edificación moral. «Dios se hizo hombre no sólo para redimir al hombre, sino también para *instruirlo*... le enseñó cómo debería comportarse a lo largo de todas las etapas de la vida» (ISAAC, *Serm.* 29,1: Sourc. Chr. 207,168). Cristo acompaña al hombre en este duro bregar por la vida, pues El mismo lo vivió todo, lo sufrió todo; es «ductor et doctor» (ID., *Serm.*, 30,6: Sourc. Chr. 184; 29,13; Sourc. Chr. 176; BERN., *S. Cant.* 3,1; *Var.* 95,2; ELREDO, *Serm. ined.* 45).

[263] ELREDO, *Serm. ined.* 131.

[264] BERN., *Var.* 16,7; *Bnt.* 10; *PP* 2: «En la lectura diaria se ha procurar que quede siempre algo en el vientre de la memoria *(in ventrem memoriae)*, para que, bien asimilado, sea, a la mera evocación de su recuerdo, frecuentemente *rumiado...*» GUILL. DE S. TH., *Carta de Oro* (Madrid 1978) p.86. Texto latino en Sourc. Chr. 223-240.

[265] BERN., *S. Cant.* 28,8: «Sapor in palato, in corde est sapienti»; *Var.* 3,1: «...in cordis palato saporem retinet».

[266] ID., *Anun.* 2,4: «Verumtamen donec sapiat tibi veritas, non sine difficultate ad interiora traicitur».

[267] ID., *Var.* 86,2: «Hoc sapit quod diligit»; ibíd., 95,2: la sabiduría es «sapor caritatis».

[268] ID., *S. Cant.* 8,5: «(Filius) dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat, et revelando dat. Porro revelatio quae per Spiritum Sanctum fit, non solum illustrat ad agnitionem etiam accendit ad amorem...»; ibíd., 8,6.39: «...unde accendat lumen scientiae et unde infundat saporem gratiae»; «vestimenta Spiritus littera est et caro Verbi» (*Mil.* 13).

[269] ID., *S. Cant.* 69,2: «Quid est venire in anima Verbum? Erudire in sapientia».

[270] ANÓNIMO, *Serm. disc. Em. 2:* PL 184,965d: «Si quid in tam dulce historia dulcius lateat, inquirere studeamus».

zón. Porque «la inteligencia nada entiende si la experiencia está ausente» [271]. «Gustar es comprender» [272].

La cifra «tres» en la «cuatro»

Por la pedagogía simbólica de la cifra «tres» [273], la palabra revelada se reencarna, por así decirlo, en el cisterciense y le comunica su propia virtud mistérica en la experiencia de la vida cotidiana. Pero falta aún por referir una nueva asimilación: la así llamada palabra cósmica en el corazón del monje. Será la síntesis total y definitiva de su único quehacer en esta vida, si es que tiene algún quehacer. Esta síntesis tiene su expresión definitiva en la «oratio continua».

La palabra cósmica

La palabra cósmica se sirve de un «triple» vehículo para revelarse: la claridad, la sonoridad y las sensaciones cenestésicas. Cada uno de estos vehículos está marcado por la cifra

[271] BERN., *S. Cant.* 22,2: «In huiusmodi non capit intelligentia, nisi quantum experientia attingit».

[272] GUILL. DE S. TH., *De nat. et dign. am.* 31: PL 184,399a: «El gusto que nos confiere en Cristo no sólo el don de la inteligencia de las Escrituras y de los sacramentos de Dios... comenzamos a entender el sentido de las Escrituras... y en cierto modo a tocarlos con la mano de la experiencia»; 399a: «beata scientia in qua continetur vita aeterna. Vita ista ex illo gustu est quia gustare hoc est intelligere».

[273] BERN., *S. Cant.* 22,2. Además, todo el pequeño tratado *De spirituali aedificio* está levantado sobre el guarismo «tres» (*Sent.* III 53). Existen tres obediencias (*Sent.* III 121), tres silencios (*Sent.* III 110), tres trabajos (ibíd., III 120), una caridad triforme (ibíd., III 93,149ss), tres mansiones (ibíd., III 123), tres paraísos (ibíd., III 79). La realidad sobre la que incide el simbolismo del guarismo «tres» tiene que transformarse: el hombre, que es carnal, animal y espiritual (ibíd., III 74; *Var.* 45); transformación en la carne, en la piel y en los huesos espirituales (*Var.* 6); en las manos, en la lengua y el corazón (*Var.* 17); en la triple especie de bien (*Var.* 16); en la triple clase de pensamientos (*Var.* 31); en el triple corazón (*Var.* 115); en el triple secreto (*Var.* 113).

Jesús es «tres» y «cuatro», pues lleva en sí la imagen del hombre y la imagen de Dios. Por eso actúa en el hombre como pastor, con su báculo, su cayado y su perro (*Sent.* III 66). A un amor desordenado y encarnado en el placer, en la curiosidad y en la vanagloria, Cristo opone el amor verdadero, que embarga todo el corazón, toda el alma y todas las fuerzas (ibíd., III 83). Así el monje se va transformando poco a poco en un «tres» armonioso, en la *caritas ordinata;* se va «cuadriculando» y «unificando» en Dios, uno: «Dominus Petro: Amas, amas, amas. Pasce, pasce, pasce: vita, doctrina, oratione» (BERN., *De triplice interrogatione et responsione Domini ad Petrum*, en *Sent.* III 41).

«cuatro». Respecto a la claridad se sitúan las cuatro estaciones del año: primavera, verano, otoño e invierno. Además de los cuatro puntos neurálgicos del día completo: aurora, mediodía, atardecer y medianoche, que van variando según los meses y estaciones del año. Respecto a la sonoridad, la naturaleza despierta, explota, se acalla y se silencia. Respecto a la cenestésica, cuentan las sensaciones de placer o displacer que suscitan la conciencia de la propia existencia, y que podemos reducirlas a cuatro binomios: sueño-vigilia, hambre-sed, frío-calor, descanso-fatiga. Todo esto está expresado de una forma u otra en los escritos cistercienses con sus variantes normales. La vivencia cenestésica encaja generalmente en la claridad y en la sonoridad, como podemos constatarlo en el siguiente texto de Bernardo: «La vida de Cristo ha sido como una aurora muy tenue hasta que se ocultó ese Sol y de nuevo nació. Con el destello de su presencia disipó la aurora. Hubo entonces una mañana, y la noche quedó como absorbida en la victoria... ¡Oh auténtico mediodía, como de ardor y de luz, permanencia del sol, exterminio de las sombras, saneamiento de cenegales, conjuro de todos los miasmas! ¡Oh luz meridiana, suavidad primaveral, belleza estival, fecundidad otoñal! Y para que nada se olvide, ¡oh sosiego y festivo descanso invernal!... El Señor Jesús es el verdadero y eterno Mediodía» [274]. El mediodía es como ese instante inmóvil. El sol se detiene un instante, la brisa desaparece. Es la hora prodigiosa de la inspiración divina, del chirriar de las cigarras, de la intensidad luminosa que simboliza la visión suprema del cara a cara con Dios. El mediodía es tan sólo un instante de plenitud, de calma en el avatar de la vida [275], un relámpago simbólico de la incomparable luz de Dios y de su fuego transformante [276]. La luz y la acústica puras, que reinciden a cada instante sobre la piedra desnuda, hace vibrar a la palabra, escuchada y leída, con penetrante fuerza y claridad; y la orientan hacia el núcleo del corazón del monje: la libertad.

La oración silenciosa

El mediodía tiene su antagonismo en la medianoche. El momento supremo de las tinieblas, del silencio, el más apto

[274] BERN., *S. Cant.* 33,6.16.

[275] ELREDO, *Serm. ined.* 73: «Consummatum diei splendorem sui perfectionem designas».

[276] GUILL. DE S. TH., *S. Cant.* 66: Sourc. Chr. 166: «experientia luminis et fervor meridiani»; ID., *Orat.:* Sourc. Chr. 61,122: «pascatur (anima) in meridiano fervoris amoris tui».

para entregarse al negocio del corazón. Aunque la noche suele ser el ámbito de los poderes diabólicos [277], no deja de ser la expresión suprema en el despojo de la fe, de la búsqueda anhelante del Señor Jesús, luz meridiana. El sermón 72 sobre el Cantar, de Bernardo, derroche de inspiración poética, rezuma esa fina sensibilidad nocturna que aspira nostálgicamente incluso hacia ese día supremo. Una cascada de términos con idéntica raíz dan la impresión de que Bernardo es presa de una especie de embriaguez verbal: «aspirans, inspirans, suspirans, adspirans, exspirans, conspirans». Así, la noche se vuelve lucífera, porque el corazón se siente «sostenido por la soledad, el silencio y el recogimiento en la esperanza» [278]. La medianoche es, por lo tanto, el momento más apto para orar [279].

Gilberto de Hoyland describe así la oración silenciosa, solitaria y ferviente que llena las horas nocturnas, cuyas primicias son las vigilias: «Si en las vigilias nocturnas eres diligente en ofrecer desde las entrañas de tu corazón esa especie de primicias; y si desde ese instante vuelcas tu corazón, como agua, en presencia del Señor..., entonces él, con su incomparable bondad, hará que en esa hora de la noche, que ya no es noche, la noche misma se convierta en luz deliciosa. Harás oraciones en privado sin pedir nada. Expresarás tu oración con voz muy silenciosa; pero tu mente se avivará y tus aspiraciones tendrán una fuerza penetrante e indescriptible. El uso de la palabra quita fuerza a la oración. En la noche no se necesitan palabras, no nos servimos de ellas; porque el afecto puro e íntegro toma la iniciativa. Unicamente el amor vibra en los oídos del Señor, y está de sobra cualquier expresión de los labios...» [280]

Entre la medianoche y el mediodía se sitúan la aurora y el atardecer, movimientos hacia la plena luz de visión y hacia un más profundo sentido de fe. Un giro constante a lo largo de

[277] BERN., *S. Cant.* 72,5.

[278] GUILL. DE S. TH., *Epist. ad fr.* 136: Sourc. Chr. p.250.

[279] BERN., *S. Cant.* 86,3: «Tempus feriatum commodius aptiusque, maxime cum profundum nocturnus sopor indicit silentium; tunc plene liberior exit puriorque oratio». Es el mejor tiempo para buscar a Dios, porque la naturaleza se vuelve más apta: «Proprium tempus hoc mentis est, et eorum quae mentis sunt. Vacant sensus; nec per eos aliquid obstrepit...» Así se puede buscar dentro, en la madriguera del corazón, en el secreto de la inteligencia, en la conciencia, «intus quaerit, in cubili cordis, in secreto mentis, in conscientia» (GUILL. DE S. TH., *S. Cant.* 187.188: Sourc. Chr. 376.378). «Porque hay en el hombre, en lo hondo de su corazón *(in interiore cordis eius)* una cierta palabra..., sin voz, sin sílabas, sin forma alguna» (GUILL. DE S. TH., *Aenigma fidei:* PL 180,437a).

[280] GILBERTO DE HOYLAND, *In Cant.* 23,3: PL 184,120; BERN., *S. Cant.* 70,8: «Vigilas tu? Vigilat et ipse. Consurgite in nocte, in principium vigiliarum».

las veinticuatro horas, sabiendo que ni aun en pleno mediodía se va a lograr aquí abajo una experiencia plena. La luz tiene su sombra. Y la vida es un peregrinar en la sombra [281]. Los cistercienses son muy sensibles al fenómeno de la luz natural; estudian en sus proyectos de construcción la forma de iluminar naturalmente un recinto en conformidad a su utilidad. Pero esta sensibilidad aumenta de quilates cuando se pone a disposición de la capacidad espiritual.

Y más que el binomio: «claridad-sombra», el otro par «sonoridad-silencio» nos abre hondas perspectivas en el ámbito de la oración incesante. El oído, en la experiencia espiritual, tiene que ir mucho más lejos que la visión. La gran invitación a la unificación se hace por el sentido del oído [282]. El monasterio, el claustro, es el ámbito sagrado de las resonancias y de la escucha: un auditorio del Espíritu Santo [283].

Para Adán de Perseigne, la Iglesia de Dios se define por su capacidad de silencio y de escucha [284]. El silencio, incluso, contiene unos gérmenes de luz más fecundos que las mismas sombras. Es el silencio quien da sentido al misterio de una noche que se vuelve luz. También aquí aparece una interferencia entre sonoridad y silencio; entre un amanecer y un callarse del día que fenece. El ámbito de la claridad y de la sonoridad se integran de tal modo en el de las sensaciones cenestésicas de la vida cisterciense, debido a la desnudez de la soledad claustral, que se entabla en algún momento una real comunión entre el foco profundo de la persona del monje, la naturaleza

[281] María engendró al mismo Esplendor de la gloria; pero lo engendró en la sombra *(in umbra)* (BERN., *De Aquaed. Nat.V.M.* 2). «Vivimos en la sombra de Cristo cuantos caminamos por la fe...» (ID., *S. Cant.* 31,8-10; ibid., 48,5-8; 72,4-10). Y si la sombra se hace noche, la búsqueda del día se vuelve más intensa: «Dies palam facit quod nox abscondit, ut reperias in die quod in nocte quaesieras. Nox est itaque donec quaeritur sponsus, quoniam si dies esset, de medio fieret, et minime quaereretur» (ibíd., 75,9).

[282] ID., *S. Cant.* 8,1: «Audite attentius quod sapit suavius, et gustatur rarius, et intelligitur difficilius»; ibíd., 28,5: «auditus invenit quod non visus»; ibíd., 28,7; 61,1: El Esposo procura mucho amor recalcando su voz amorosa; *J. Baut.* 1,2: «audit orantes, erudit audientes».

[283] ID., *J. Baut.* 1,1: «Schola Christi et auditorium spirituale»; ADAM DE PERSEIGNE, *Epist.* 11: PL 211,216c: «Spiritus Sancti auditorium»; GUERRICO, *Serm. Adv.* 5,2; *Nat.* 5,2: Sourc. Chr. p.226: «Callad... para escuchar con más atención las palabras secretas... aprended en silencio dentro de la escuela de la Palabra *(sub silentio discere in schola Verbi)*»; ID., *Serm. Epiph.* 3,6: Sourc. Chr., p.284: En esta escuela, la persona se vuelve dócil, discípulo, bajo la dirección del único doctor, el Espíritu Santo, que transforma todo; BERN., *S. Cant.* 22,2: «crudos carnis cogitatus, igne Sancti Spiritus accedente, coquit divinum eloquium ac vertit in sensus spirituales et cibos mentis».

[284] *Cart.* 29: PL 211,683a: «Ecclesia convocatio sive convocata dicitur... non se vocari audisset nisi Voci Verbi in silentio audientiam praestitisset...»

exterior y el cosmos. El cuerpo, el intracuerpo, la urdimbre psíquica reducida a una fina simplicidad y las más internas aspiraciones, vibran al unísono «secundum naturam» [285]. Entonces la oración surge espontánea e incesante.

DE LA CIFRA «CUATRO» A LA CIFRA «UNO»

El camino de la unificación o encuentro del paraíso perdido

La vivencia de la «cuaternidad» tiende a desarrollar el polo femenino del corazón del monje, a hacerle vivencialmente esposa. La palabra-luz transforma al monje en un intuitivo; la palabra-sonido lo vuelve atento y silencioso; las purificatorias sensaciones cenestésicas avivan la capacidad de acogida, de previsión, de presentimiento. Todo se orienta en el vacío de sí mismo hacia el momento culminante de la gran experiencia. El sentido del gusto es el protagonista pasivo-activo. «Gustad y ved qué dulce es el Señor», versículo sálmico sumamente familiar a la literatura cisterciense. Y la experiencia que fomenta el gusto es la experiencia del amor, la unidad en el amor. La «cuaternidad», en giro sobre sí misma, se hace círculo, unidad y punto. Quien ama, ama el amor. Quien ama el amor traza un círculo o esfera tan perfectos, que nunca se ve ni el fin ni el comienzo [286]. Esta unidad del monje es semejante y contrapuesta a la unidad de Dios, de quien es imagen. Es una unidad-cuaternidad femenina abierta a la cuaternidad-unidad de Dios [287].

[285] GUILL. DE S. TH., *Epist. ad fr.* 89: Sourc. Chr. p.212: «Muy fácil y agradable sería vivir conforme a nuestra naturaleza *(secundum naturam vivere)* con el condimento divino si nuestra torpeza nos lo permitiese».

[286] BERN., *S. Cant.* 7,2: «El movimiento *(affectus)* del amor sobrepuja a las demás cualidades de la naturaleza, sobre todo cuando vuelve a su principio, que es Dios»; GUILL. DE S. TH., *Contempl. Deo,* 13: Sourc. Chr. 61,118: «Amore amamus si quid amamus». El círculo expresa simbólicamente la eternidad de la vida, del amor, en Dios (J. DE FORD, *Serm.* 26,7: CCCM 17,212; 18,792: «Rutunditas aeternitatis». El círculo se simplifica en el punto: «Toda nuestra vida se reduce a un punto, a un momento; todo nuestro quehacer es tan diverso y tan variado...» (ISAAC, *Serm.* 28,7: Sourc. Chr. 207,156).

[287] GALANDO DE RIGNY, *C. Prov.*, 94. Ed. J. Chatillon, 73 c.113: «Interior domus nostra quadrangulata...». Ahí debe penetrar el Verbo, imagen perfecta de la cuaternidad de Dios: «Verbum non sonans sed *penetrans*» (BERN., *S. Cant.* 31,6).

Amistad y plenitud humana

Hay una trascendencia en la inmanencia; como la cuaternidad-unidad del claustro, silencioso y oculto en el valle, pero abierto al azul infinito. Esta femineidad radical confiere al monje y a la comunidad, el claustro viviente, un equilibrio raro, insospechado, y una gran madurez de corazón en el campo mismo de las relaciones humanas. Habría que estudiar con todo detalle el cuerpo epistolar de nuestros autores cistercienses. Un aspecto interesante, aunque parcial, es la relación del monje con el mundo femenino. Fijémonos en Bernardo. De él se nos ha conservado una treintena de cartas dirigidas a mujeres; de ellas, cinco a monjas [288]. Hay dos cartas, sobre todo, de las que merece la pena citar algunos párrafos. Se trata de unas relaciones de amistad con la joven viuda y condesa Ermengarda: «¡Oh si pudieras leer en mi corazón lo que ahí ha escrito el dedo de Dios respecto a tu amor! Entra en tu corazón y mira el mío» [289]. «Es mucho mejor verte, siquiera en contadas ocasiones, que no verte nunca. Confío que pronto podré acercarme hasta tu casa. Pensándolo, en cierto modo anticipo la alegría que un futuro próximo va a traernos» [290].

Existe otro tipo de cartas de amistad, en mayor número por cierto, entre Bernardo y Guillermo de Saint Thierry [291], Bernardo y Pedro el Venerable, Bernardo y otros amigos, como Roberto, abad de Dunes [292]. Aquí son frecuentes las manifestaciones de un afecto tierno y cálido. Nada de extraño. Todos estos monjes, y Bernardo en concreto, viven de un amor auténtico. En los casos de amistad mixta, las fibras de la

[288] Extraña lo que afirma el padre Leclercq: «Du moins, surtout dans les lettres aux dames, note-t-on plusieurs fois une progression rapide qui fait passer du langage de l'amitié à celui d'une insistance très énergique... il n'a pas un mot aimable» (J. LECLERCQ, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux* [París 1976] p.127-128).

[289] *Cart.* 116. El padre Leclercq «se olvida» de esta carta y de la siguiente.

[290] *Cart.* 117.

[291] *Cart.* 86,1: «El hermano Bernardo de Clairvaux *a aquel que es suyo (suo illi quod suo).* Tú mismo me diste esta fórmula al escribir en tu carta, *el que es suyo (suus ille quod suus).* Recibe, pues, lo que es tuyo y reconoce en la usurpación un signo de unanimidad, y en la comunión de palabras, unidad de almas». Guillermo de Saint Thierry llegó a dudar de si sería tan amado como él amaba a su amigo Bernardo. La respuesta de Bernardo es una nueva prueba de la profundidad de esta amistad (cf. *Cart.* 85): «No sé con qué atrevimiento declaras no sólo por tu parte, sino por la mía: *cuanto más amo, menos soy amado...*»

[292] Bernardo escribe a Roberto: «En espíritu estás siempre conmigo. Me cuesta la separación, pero es soportable cuando se interfieren los intereses de Dios. Nos alegraremos mucho cuando, presentes uno al otro en cuerpo y en alma, ya no volvamos a separarnos» (*Cart.* 324).

masculinidad vibran delicadamente ante la mujer. Bernardo ama como monje; su *eros* está al servicio de un amor renunciado y ordenado. Lejos de cualquier tipo de masoquismo religioso, del mínimo atisbo de misoginia, su amor maduro ayuda siempre al «otro» a nacer. En Bernardo no existe el drama terrible de Kierkegaard, una disyuntiva ante una llamada a una misión y la renuncia a Regina Olsen, amante y amada. Kierkegaard, enfermizo e íntimamente melancólico, rompe con una crueldad inaudita, fingiendo la retirada de un amor. Quizá mucho más hermoso y admirable es el *proceso* del amor entre Abelardo y Eloísa. Una transformación de un amor desordenadamente carnal a un mutuo amor espiritual, mucho más profundo y fuerte. Así, cuando Abelardo entrega a Dios su alma turbulenta y atormentada, el gran Pedro el Venerable tiene la feliz y delicada ocurrencia de escribir a Eloísa, «su venerable y muy querida hermana en Jesucristo, para contarle los últimos momentos de aquel a quien ella había estado unida primeramente por los lazos de la carne, y luego por los vínculos todavía más fuertes y más sagrados del amor divino» [293].

Lo que interesa aquí es comprobar ese equilibrio humano que nos transmiten los grandes medievales. Nada reprimen. Todo lo asumen. No hay motivos para escandalizarse. Elredo escribe en términos muy tiernos a un amigo; años más tarde, un recopilador, no tan maduro, rasparía el manuscrito y corregiría lo que parece excesivo. Y todo, ¿no será porque el «ars amoris» es de los más difíciles y pacientes? [294]

Estos rasgos que acabamos de resaltar no son simples metáforas. Aplicando las categorías junguianas, diríamos que el *anima*, inclinándose al *animus* de la otra persona y, sobre todo, del sexo contrario y quedar impedida la unión que la misma naturaleza pide por causa de una vocación con exigencias de renuncia, ese *animus* se convierte en capacidad efectiva de pobreza. En ese instante comienza a reclamar una plenitud de otro orden, la plenitud del amor divino, la *dilectio* y la unidad de espíritus. La vida monástica vivida en profundidad es cuaternidad de capacidad femenina [295]. No es de extrañar que la gran mayoría de los autores cistercienses de la gran

[293] PEDRO EL VENERABLE, *Epist.* 4,21: PL 189,347a-353a.

[294] GUILL. DE S. TH., *De nat. et dign. am.* 1: PL 184,379c: «Ars est artium ars amoris cuius magisterium ipsa nobis retinuit natura...»; BERN., *S. Cant.* 83,4.5.

[295] Las expresiones simbólicas de la convivencia marital se multiplican en los comentarios al Cantar: «Conformitas... maritat animam Verbo» (BERN., *S. Cant.* 83,3); «fecundata spiritu» (ibíd., 65,1); 85,12: «de Verbo concipere quod pariat Verbo». Aquí deben recordarse otros términos muy frecuentes, como «amplexus, osculum, concubitus...»

época se hayan entretenido en comentar el Cantar de los Cantares, ocupando ellos mismos el lugar de la «esposa». De este modo se anda siempre acechando los pasos del «Verbo para unirse a él».

El único anhelo que el monje alienta en esta vida consiste en dejarse seducir y embarazar por la palabra, para alumbrarla: «Hermanos míos, el apelativo de madre no es exclusivo de los superiores. Es cierto que a ellos incumben unas obligaciones de maternal solicitud y de piedad; pero también vosotros, que hacéis la voluntad de Dios, sois madres. Sois madres del Niño que ha nacido para vosotros y en vosotros. Lo habéis concebido en el temor del Señor y habéis alumbrado al espíritu de salvación. Vigila, madre santa, vigila con mucha atención al recién nacido; hasta que en ti se forme Cristo, que ha nacido para ti; porque cuanto más pequeño es, más fácilmente puede perecer... no seas como aquella mujer, el alma carnal, que, por negligencia y dejadez, extinguió la vida» [296]. Guerrico exhorta: «Alma fiel, dilata tu seno, fomenta el afecto para que no se endurezcan tus entrañas. Concibe al que criatura alguna no puede contener. Abre tus oídos para escuchar la palabra de Dios. Esta es la única forma de concebir espiritualmente» [297]. En este aspecto, María, por su concepción virginal, es un modelo a imitar [298].

La capacidad femenina de los moradores del claustro es el germen más efectivo de la *unidad y convivencia comunitarias* [299]. Es el «amor socialis», como aparece en los escritos bernardianos [300], o la «humilitas socialis» de uno de sus discípulos [301]. Este amor provoca con frecuencia en Bernardo un «vivo dolor por encontrarse separado de cada uno de sus hermanos claravalenses, que son como sus entrañas» [302]. Los frecuentes viajes misionales de Bernardo suscitan en su alma quejumbrosos lamentos a doble nivel: a nivel personal, como monje amante de

[296] GUERRICO, *Nat. Dom.*, 3,5: Source. Chr. 166,198; BERN., *S. Cant.* 69,7: «amor Dei amorem animae parit»; *S. Cant.* 85,13.

[297] GUERRICO, *Anunt.* 2,4: Sourc. Chr. p.202,138.

[298] Ibíd.

[299] Como acogida de cada uno dentro del otro. Cf. ELREDO, *In fest. Om. SS.*: PL 195,347; *Oner.* 5: PL 382; *Spec. Carit.* II 43: CCCM 87; GUILL. DE S. TH., *Nat. et dign. am.* 4: PL 184,395c.

[300] *Am.* p.23; *S. Cant.* 23,6; 44,4.

[301] El carácter «social» y comunitario de la vida monástica, para Godofredo de Auxerre, se funda en la concordia entre la humildad y la obediencia: «Solitaria enim superbia semper est, semper humilitas socialis» (cf. J. LECLERCQ, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne:* St. Anselm. 31 [1953] 177).

[302] BERN., *Cart.* 143.

su soledad; y a nivel comunitario, como pastor de una comunidad entrañable.

Con todo, la radicalidad en el amor ensancha los límites de comunión. Ya no es sólo la comunidad claustral el único centro de interés: es *la comunidad eclesial y humana* lo que despierta en el monje serias inquietudes de compromiso en su soledad. El «amor socialis», enraizado en el corazón profundo del monje, suscita la llama del más sano ecumenismo. Bernardo se lanza incansablemente a trabajar por la unidad de la Iglesia en el amor. El, profundamente femenino, esposa, concibe a la Iglesia como la unidad de muchas esposas, Esposa única, llamada a unirse a Cristo por el amor [303]. En este empeño, todos los monjes deben «sufrir» gozosamente su vida de penitencia en el claustro y ofrecer por la unidad de la Iglesia sus oraciones, ayunos, vigilias... [304]

El amor y la Señora

La institución cisterciense, desde sus orígenes, ha alentado una cálida devoción a María, la Señora. A ella se dedicaban todos los monasterios que se iban fundando por todos los rincones de Europa [305]. Sin embargo, ahora no nos queremos fijar más que en un aspecto muy medieval de la devoción a María, tal y como lo vivían nuestros antecesores. Tratamos de fijarnos también aquí en la circunstancia sociohistórica de la admiración y experiencia mariana que respiraba todo claustro cisterciense y, más en concreto, Bernardo. El principio que alienta todo es que «María es la Madre del Señor Jesús». María es, por lo tanto, *la Señora*. Por eso la relación del monje con María despierta en él unos sentimientos semejantes a los del rústico, el trovador e incluso el caballero con respecto a la señora.

Hay un aspecto de la poesía y composición *trovadoresca* que no habrá de olvidarse. El amor de los trovadores ha sido una especie de misión cortesana. El trovador canta para propagar su fama; e incluso llega a declarar que, si su canción es laudatoria, no lo hace siempre inspirado por el amor, sino movido por la gloria y el provecho que espera, ensalzando a su noble dama. Pero la dama, por su parte, se manifiesta al trovador para que le pueda cantar sus glorias. La recompensa no se

[303] ID., *S. Cant.* 61,2: «Ecclesiae nomine, non una anima, sed multarum unitas, vel potius unanimitas designatur».
[304] J. LECLERCQ, *Le témoignage*... p.198.
[305] J. M. CANIVEZ, *Sat. Cap. Gen.* I p.17.

demora mucho: armas, caballos, feudos, cargos oficiales e incluso favores muy íntimos, llamándole amigo y haciéndole miembro de la familia señorial. A partir de ahora se vive un compromiso mutuo de fidelidad; el trovador seguirá cantando a su señora, y la señora se mostrará magnánima con su fiel servidor.

Bernardo, entre todos los cistercienses, se declara indigno servidor de la Señora [306], y su vena poética se enardece cantando las alabanzas de la Gran Señora, Nuestra Señora [307]. Suplica a María, la Reina, que se muestre magnánima «mediadora de salvación» [308].

Otro aspecto interesante, y más actual quizá, de la espiritualidad y teología marianas en nuestros cistercienses es la conexión de María con el misterio de la Iglesia. María es el prototipo de «esposa». En ella aparece ya consumado el destino de la persona-esposa y de la Iglesia-esposa. Por eso, entre todos los misterios marianos, cobra singular relieve el privilegio de la «asunción», consecuencia de su maternidad [309]. La fiesta litúrgica de la Asunción es el símbolo escatológico de la femineidad profunda del claustro, de la Iglesia, llegada a su plenitud de unión. Por algo la fiesta litúrgica de la Asunción es la fiesta patronal de los claustros cistercienses [310].

EL SIMBOLISMO DEL «CUATRO + UNO». ¿QUÉ ES DIOS?

La obra más madura y más intensamente trabajada por Bernardo a la luz del simbolismo es su tratado *Sobre la consideración* [311]. Toda su contextura se apoya en la cifra «cuatro»; especialmente el libro póstumo, el quinto, el escrito genial y pensado, redactado probablemente en 1153, el año mismo de su muerte.

«¿Qué es Dios?», se pregunta a lo largo de este libro quinto. Dios es «largura, anchura, altura y profundidad» [312]. Esta cuaternidad es «una realidad única», «un uno cuadru-

[306] BERN., *Gr. H.* 23,53: «Ego vile mancipium, cui permagnum est Filii simul ac Matris esse vernaculum...»

[307] Las homilías *In laudibus Virginis Matris* o *Super missus est* son el canto del poeta y trovador Bernardo a su Señora (IV 13-58).

[308] BERN., *Cart.* 174,2; *Vig. Nav.* 3,10; *O. Asun.* 1,2.

[309] Cf. E. WELLENS, *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption:* Coll. O.C.R. 13 (1951) 31-38.

[310] ID., p.46ss.

[311] Cf. J. LECLERCQ, *Recueil d'études sur Saint Bernard* III (Roma 1969) p.117-135.

[312] BERN., *Cons.* 27.

plicado» [313]. «Se hace cruz de Cristo» [314], y afecta a la cuaternidad del hombre a través de los cuatro sentidos espirituales más «uno». Los *sentidos* son participios pasivos sustantivados, capacidades de cuaternidad femenina. Y ese quinto sentido es el «gusto», síntesis de todos los demás y órgano por excelencia de la afección. Mediante el gusto, el monje, el hombre, llega a recuperar la semejanza perdida. Entonces la Iglesia y el claustro llegan a ser auténticos paraísos. «El cuerpo es toda la Iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento. En la cabeza de este cuerpo hay cuatro sentidos: la vista, el oído, el olfato y el tacto. Estos cuatro sentidos estaban ya en la cabeza antes de la venida del Mediador, pero languidecían y se marchitaban en las partes inferiores del cuerpo a causa de la ausencia del otro sentido: el gusto. Sin su ayuda, ni el cuerpo podía sobrevivir ni los restantes sentidos alcanzar su vivacidad normal... El gusto se deriva de una sensación de dulzura que siente el alma en su interior de forma muy especial e incomunicable a los demás sentidos. «Unicamente él acoge esta sensación. Por ella penetra en todo, juzga todo, comunica fuerza y vigor a los otros cuatro sentidos...» [315].

Es la experiencia del amor. «Porque donde hay amor no hay fatiga, hay sabor» [316]. Todo se termina en un himno al amor: «¿Qué puede haber de más *amable* que el *amor* con que *amas* y eres *amado*?...» [317] El hombre unifica su cuaternidad por el amor. Y del amor brota siempre un deseo, también en cuaternidad; pero abierto hacia la unidad del infinito. «Debe *buscar* todavía algo más aquel que no se satisface con lo que ha encontrado; nunca se *busca* demasiado; orando se *busca* mejor que discutiendo, y los hallazgos son más asequibles. Por lo tanto, si éste es el fin del libro, no es el final de la *búsqueda*» [318]. «Búsqueda» es oficialmente la última palabra que dejó escrita Bernardo.

La dimensión escatológica, «ya sí-todavía no» [319]

La alegorización monacal de la naturaleza y de la historia es la refracción literaria y exegética de un estado de vida domi-

[313] Ibíd., 490: «Unum veluti quadruplicatum».
[314] BERN., *Sent.* III 67.
[315] ID., *Sent.* III 70. Esta misma parábola aparece en GUILL. DE S. TH., *Nat. et dig. am.*: PL 184,398a.
[316] BERN., *S. Cant.* 85,8: «ubi amor est, labor non est, sed sapor».
[317] ID., *Cons.* 30.
[318] Ibíd. 32; también el deseo brota del amor: «Si no tenéis deseos, tampoco amor; como el fruto de la fe es el conocimiento, el fruto del deseo es la caridad perfecta» (*Cart.* 18,2).
[319] Expresión consagrada en la teología contemporánea por O. CULL.

nado por la perspectiva escatológica que avasalla causalidades, acontecimientos y tiempos terrestres. Es que el paraíso del claustro, la propia realidad humana unificada, impele hacia la dimensión «del más allá». El monje se siente profeta de la realidad venidera en toda su radicalidad. Curiosa resulta la imagen simbólica de la tradición platónica recogida y cristianizada por Isaac de Stella: El hombre es un árbol invertido; es uno en su parte superior, en su cabeza y en sus cabellos, raíces orientadas hacia arriba [320]. El monje cisterciense que vive la dimensión de la cuaternidad de Dios está comprometido ya en el más allá de la muerte temporal, pues sus raíces no pertenecen al mundo que pasa. «Subamos a Jerusalén, no a la terrena, a la celestial, a la que es libre» [321]. La vida terrena penetra a través de esta aspiración en la vida sin velos de la luz eterna. Las expresiones simbólicas que abren un poco esta vivencia ya pregustada se hallan diseminadas en la literatura espiritual del Medievo monástico: «quietud, ocio, vacación, sábado, lecho, asiento...» [322]

Es quizá en la vivencia del misterio de la *Ascensión del Señor* [323] cuando el claustro parece irradiar la media cara descubierta de la otra media, oculta y elevada, y como si quisiera lanzarse hacia arriba para juntarse con su parte y formar la unidad consumada. He aquí el símbolo del misterio encerrado en la *anagogía*. Ya un cisterciense, de mentalidad un tanto estereotipada, y fervoroso adicto a semánticas, no se olvidó de dejarnos la etimología de este término: «La anagogía es una ascensión, una especie de *sursumductio* (guía hacia arriba); proviene de *ana*, que significa *arriba, y agoge*, que quiere decir *guía»* [324]. Elredo confiere un significado mucho más bíblico y teológico: «La anagogía es un sentido de las cosas de arriba» [325]; edifica y sostiene la esperanza.

Hay que distinguir una anagogía de tipo objetivo, que contempla la «consummatio in Deum», el fin de los acontecimien-

MANN, *Christ et le temps* (Neuchâtel 1966) p.57ss; empleada ya por San Bernardo en sentido vivencial: *(intus) iam (manens) sed nondum (apparens)* (*Pr.* 61).

[320] ISAAC, *Serm.* 34,5: Sourc. Chr. p.207,234-236: «Arbor eversa homo dicitur...»

[321] ID., *Serm.* 27,1: Sourc. Chr. 207,140; BERN., *Ded.* 4,1.

[322] Cf. J. LECLERCQ, *Otia Monastica:* St. Anselm. 51 (Roma 1963).

[323] Cf. B. MCGUIN, *Resurrection and Ascension in the Christology of the Early Cistercians:* Cîteaux 30 (1979) 5-23; J. LECLERCQ, *Le mystère de l'Ascension dans les sermons de S. Bernard:* Coll. O.C.R. 15 (1953) 81-88; ID., *Cultura y vida cristiana* (Salamanca 1965) p.75-76.

[324] GARNIERO DE ROCHEFORT, *Serm.* 31: PL 25,776b.

[325] ELREDO, *Serm.* 10: PL 195,205d: «Sensus de superioribus».

tos, del mundo y del hombre. Los cistercienses no suelen adoptar este tipo de anagogía; más bien la explotan conocidos autores benedictinos, como Ruperto de Deutz.

El «interim», el mientras-tanto de la vida monástica

Una segunda anagogía se expresa en la vivencia mística de los misterios del más allá; supone el despojo radical de la ascesis. Los cistercienses están más en punta; es normal. Se expresa en el «interim», el mientras-tanto de la vida monástica. Es la Historia de la Salvación inserta en la historia particular y concreta de cada monje ubicado en su respectivo paraíso claustral. El «interim» es el punto de confluencia de un sistema cuadrangular formado por dos segmentos que se cruzan: el segmento eternidad-tiempo, *tunc-nunc;* y el segmento espacio-inmensidad, *hic-ibi* (o *illic).* Esta geometría ideológica se vive en el claustro y en lo profundo del corazón, *supra cor.* El «interim», por lo tanto, es receptor de las experiencias del más allá. «*Esta* es la ciudad de nuestra fortaleza; *aquélla* es la ciudad de nuestro descanso. Entonces, si salimos victoriosos de *aquí* (hic), *allí* (illic) seremos glorificados... *Mientras tanto* (interim), nos parece más ventajoso estar asediados por angustias que perecer...» [326]. «*Aquí* (hic), el sufrimiento; *allí* (ibi), el descanso; *aquí,* la tentación; *allí,* el consuelo; *aquí,* el hambre y la sed; *allí,* la saciedad» [327]. «*Allí* nadie conocerá con ojos carnales... el amor carnal quedará absorbido por el amor espiritual; y nuestros sentimientos humanos que *ahora* (nunc) respiran debilidad, se transformarán en divinos. *Entonces* (tunc), la red de la caridad, que *ahora* (nunc) se extiende por este inmenso mar... arrojará los peces malos y sólo retendrá los buenos... ¿Es que *entonces* (tunc) Pablo se sentirá débil con los débiles, o se expondrá a los escándalos donde *(ubi)* ya no existirán ni escándalos ni debilidades?» [328]

El «interim» y a veces el «adhuc» son el tiempo de la espera, de la tribulación, de las opciones; horas sombrías en las que el prisionero corazón claustral espera, aquí, ardientemente la visión. Pero es también el tiempo de las visitas relámpago, esas «medias-horas» [329], momentos de la experiencia, del gus-

[326] BERN., *Ded.* 2,4.
[327] ELREDO, *Serm.* 23: PL 195,341c.
[328] BERN., *Am. D.* 40.
[329] ID., *S. Cant.* 67,7: «O si daretur mihi... ut liceret animam meam dimidia saltem hora in huius silentio Sabbati repausare»; ELREDO, *Spec. carit.* I 51: CCCM 33; GUILL. DE S. TH., *Super Cant.* 7: Sourc. Chr. 86: «Aliquatenus

to, de la sabiduría *(sapor)*, de la fruición, que viene y va. Sentimientos agridulces de presencia y de ausencia, viático confortante para el viaje [330].

* * *

Este haz de apreciaciones y de símbolos, recogidos en estas páginas, es fruto de la experiencia de nuestros antepasados, que han vivido su propio carisma en unas circunstancias históricas muy concretas. Ellos lo han «eructado» en un estilo literario muy coherente. Expresiones estilísticas de libertad, de asimilación de la tradición patrístico-bíblica. Aquí las imágenes, los símbolos, las figuras literarias son más elocuentes que cualquier lenguaje razonado. Porque es un lenguaje del corazón, sólo con el corazón ha de entenderse de nuevo. Verdaderamente, «la vida humana es símbolo y tiene un significado» [331]. La expresión del carisma cisterciense descansa en la concepción de una teología simbólica y admirativa. Teología que es una anticipación del paraíso escatológico, donde toda dialéctica es ridícula; donde la sabiduría absorbe toda ciencia, incluso la ciencia sagrada. Se trata de una radical originalidad y novedad que suscita la verdad revelada en el corazón del monje, y que es irreductible a los datos empíricos de la «historia» [332].

¿Existe una espiritualidad cisterciense?

La pregunta se la hacen muchos; se la ha hecho el mismo padre Leclercq [333]. A primera vista, la respuesta es negativa: no existe tal espiritualidad específica. Diríamos que concierne a la espiritualidad del momento histórico dentro del ámbito monástico occidental. Autores benedictinos de la época, como Godofredo de Admont y, sobre todo, Pedro de Celle, entre otros, respiran con las mismas categorías espirituales que nues-

fruimur affectus, sed hora dimidia vel quasi dimidii». La quintaesencia de este fenómeno es la «afección», término muy usado en la literatura espiritual cisterciense. «Affectio, afficere» equivale a in-formar, asumir, deificar (cf. GUILL. DE S. TH., *Spec. fidei* 180,381d); el «affectus» contiene todo el dinamismo sensitivo espiritual de la persona hacia el objeto que así se le presenta y en el que se transforma: «Sic affici deificari est» (BERN., *Am. D.* 28).

330 ELREDO, *Spec. Carit.* I,2: CCCM 13.

331 B. PASTERNAK, *El Doctor Jivago* (Barcelona 1980) p.270.

332 M. D. CHENU, o.c., p.348.

333 J. LECLERCQ, *La Spiritualité du Moyen Âge* II (París 1961) p.270.

tros autores cistercienses. Claro está que no concierne a estas páginas entretenerse en el influjo y acogida de la inspiración de Cîteaux y, sobre todo, de Bernardo [334].

Con todo, podemos mantener que existe una cierta especificidad [335] en la espiritualidad cisterciense si la consideramos encajada en esa «singular estructura de vida», tantas veces mencionada a lo largo de estas páginas. Ahí brilla el carisma.

[334] Pedro de Cella se declara adicto a los cistercienses y discípulo de San Bernardo en su *Carta* 174 al Capítulo General cisterciense: «Recolat igitur sanctissimum vestrum collegium, unum me esse de alumnis beatissimi Bernardi... vester fui, vester sum, vester ero» (PL 202,632d-633a). Para su doctrina espiritual, véase J. LECLERCQ, *La Spiritualité de Pierre de Celle* (París 1946).

[335] Esta especificidad constituyó en sus tiempos esa «novitas singularitatis» de la estructura que atrajo al claustro cisterciense a tanta gente ilustre (cf. ORDERICO VITAL, *Hist. Eccle.*, 3,8,25: PL 188,641cd).

UNA LECTURA DE SAN BERNARDO HOY

Por CHARLES DUMONT
y JUAN MARÍA DE LA TORRE

Tarea ardua es el intento de situar a un personaje medieval al socaire del marasmo de ideologías y praxis contemporáneas. Hablar de Bernardo en el pensamiento actual no deja de ser irrisorio para algunos; para otros, una intromisión audaz e incluso un despropósito forzado y temerario. Sin embargo, cualquier tipo de reacción, aunque comprensible, es precipitada y superficial.

Si estudiamos a fondo los escritos y la circunstancia histórica del abad de Clairvaux, quedaremos atónitamente sorprendidos constatando la frescura perenne de unos principios motores, capaces incluso de dinamizar cualquier vida humana de no importa qué época de la historia, incluyendo la nuestra, y de dar al traste con unos prejuicios insulsos. Para esto necesitamos nosotros, lectores, unas bases y una metodología de lectura, sin olvidarnos de aplicar ciertos mecanismos hermenéuticos.

El presente

Un siglo XIII sin un previo siglo XII es impensable. Unicamente aquel que conoce a fondo la realidad de estas dos épocas puede enunciar proposición tan trivial. Del mismo modo podría afirmarse de la inexistencia de un siglo XII o XIII sin un siglo XX. El presente es lo único que existe. El sentido de un acontecimiento pasado, estudiado y comprendido en sí y por sí mismo, carece de sentido. Tal visión de la historia supondría la negación del tiempo en cuanto proceso del universo hacia su consumación.

Y esto, ¿por qué? Sencillamente porque la medida del tiempo es el hombre, y el hombre es un proyecto —*pro-iectum*— inacabado. El proyecto apunta hacia el futuro. El pasa-

do, lo que entendemos por historia, como el ser mismo del hombre, es un lanzamiento hacia adelante. El pasado crea porvenir. La historia y el hombre futurizan. Y si nos preguntamos qué se entiende por futurizar, el profeta de la razón utópica, Ernst Bloch, responde que futurizar es lo propio de la ciencia histórica; es y seguirá siendo siempre «el *novum*» [1]. La novedad, lo nuevo, está apareciendo constantemente en el horizonte de la vida, del tiempo, indefinible en su contenido, irresistiblemente atrayente en su fisonomía, nunca apaciguante del todo; porque no es más que un destello de la misma profundidad del hombre en cuanto misterio insondable.

Bajo tal perspectiva, ciertos pensadores contemporáneos de cariz marcadamente personalista presentan al desbrujulado mundo del siglo XX el cebo más o menos fascinante para provocar una como «nueva» Edad Media [2]. El ruso Nicolás Berdiaev, tan renegado marxista como férvido espiritual, creía, ya en el primer tercio del siglo XX, que el remedio contra la barbarie del mundo europeo consistiría en activar el advenimiento de una nueva época religiosa en la cual se reavivara el dormido centro espiritual de la persona con la recuperación de la vida al ritmo de la naturaleza [3].

Ya en la Edad Media del siglo XII, la institución cisterciense se presentaba a la sociedad de entonces como «novedad». Lo «nuevo» consistía también ahí como la irrupción de lo profundo en la vida de la humanidad y de la sociedad en conexión real con la naturaleza y el cosmos, según queda indicado en la introducción precedente.

Curiosidad

Pero lo «nuevo» no es lo «novedoso». Lo novedoso puede inspirar repulsa y suele ser un espectro, una ilusión que despierta la «torpe curiosidad», *curiosa cupiditas* o *turpis curiositas*, en expresión bernardiana. El intento de presentar a Bernardo como novedoso en nuestro tiempo provocaría la conde-

[1] Cf. P. Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza* (Madrid 1978) p.203.

[2] Nicolás Berdiaev, *Una nueva Edad Media: Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa* (Barcelona 1935).

[3] Ibíd., p.72-78; «Deberá elaborarse un tipo especial de vida monástica en el mundo, una especie de orden nueva. Se planteará el problema de la santificación religiosa del trabajo, del que nada ha querido saber la historia moderna, pues se ahincó en libertar al hombre y las clases del yugo del trabajo. El propio trabajo debe ser considerado como una creación. El capitalismo y el socialismo han mecanizado el problema del trabajo...» (ibíd., p.99).

na del mismo Bernardo casi con las mismas expresiones que lo ha hecho Heidegger: «La curiosidad busca la novedad para saltar de nuevo hacia otra novedad. Esta ansia de ver no se preocupa de comprender ni de saber para quedar en la verdad. Lo que caracteriza a la curiosidad es la capacidad específica de permanecer junto a algo que se le ofrece» [4]. «Al que se dispersa, lo sencillo le parece aburrido y monótono. La monotonía descorazona. Y si andamos descorazonados, sólo vemos uniformidad en todo. Lo sencillo se esfuma en su poder silencioso. La renuncia a la curiosidad y a la charlatanería confiere la fuerza inagotable de lo que es sencillo. Por una llamada hacia el origen lejano se nos otorga una tierra natal» [5].

«El curioso vive siempre en una búsqueda insaciable, incapaz de gozar tranquilo de lo que ya posee. Esto prueba que no existe deleite alguno en nada de lo que constantemente necesita cambio de experiencia» [6]. A cuántos tenidos por pensadores se les puede aplicar lo que Bernardo dice de un teólogo de su tiempo: «Me parece que se muestra más curioso por las novedades que comprometido en la búsqueda de la verdad. No aguanta el parecer unánime de los demás. Nunca se manifiesta como hombre de convicciones, a menos de ser el único o el primero en hablar. No es recatado en situación alguna» [7].

La insolencia, íntimamente ligada a la curiosidad, es el riesgo constante de caída en el orgullo y en la inteligencia abstracta. La insolencia nunca se somete a la cruda realidad de la historia, en donde nada se da definitivamente catalogado. Si el presente siempre es indefinible, hay que decir también que toda síntesis del pasado es imperfecta. Lo mismo ocurre en el historial de cada persona; su peso y su misterio no encajan nunca en los clisés que la curiosidad y la charlatanería facilitan. En este sentido, dos librepensadores modernos coinciden en su actitud de no dejarse atrapar en cualquier tipo de encasillamientos. Miguel de Unamuno escribe: «De lo que huyo, repito, como de la peste, es que me clasifiquen, y quiero morirme oyendo preguntar de mí a los holgazanes de espíritu que se paren alguna vez a oírme: "Y este señor, ¿qué es?" Los liberales o progresistas tontos me tendrán por reaccionario y acaso por místico, sin saber —por supuesto— lo que esto quiere decir. Y los conservadores y reaccionarios tontos me tendrán por una especie de anarquista espiritual. Unos y otros,

[4] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tubinga 1972) p.174.
[5] ID., *Le chemin de campagne* (París 1966) p.12-13.
[6] BERN., *Conv.* 14.
[7] ID., *Cart.* 77,11.

por un pobre señor afanoso de singularizarse y de pasar por original, y cuya cabeza es una olla de grillos. Pero nadie debe cuidarse de lo que piensen de él los tontos, sean progresistas o conservadores, liberales o reaccionarios» [8]. Boris Pasternak, a su vez, se expresa así: «Pertenecer a un solo tipo significa el fin del hombre, su condena. Si, por el contrario, no se sabe cómo catalogarlo, se escapa a una definición, es ya en gran parte un hombre vivo, libre de su yo, con una partícula de inmortalidad» [9]. Hay personas que temen su misma precariedad y buscan por eso vivir de apariencias y de ínfulas, cubriéndose de etiquetas.

Muy distinto es aquel que acepta quedarse solo, humilde, sin aparentar. «Estás solo —dice Bernardo— cuanto tus ideas no son vulgarmente comunes; cuando no te las das de estar al día; cuando menosprecias lo que otros aprecian; cuando te fastidia lo que la inmensa mayoría desea; cuando evitas toda discusión; cuando no temes el menosprecio; cuando no guardas resentimiento por injusticias que se te infieren. De lo contrario, nunca te sentirás solo, ni siquiera en tu misma soledad. ¿No caes en la cuenta de que puedes estar solo en medio de la muchedumbre, y de qué puedes sentirte ahogado por la gente cuando te encuentras físicamente solo? Sea cual fuere tu ambiente, estarás solo si evitas la curiosidad» [10].

Paralela a esta «torpe curiosidad» íntimamente ligada a lo novedoso corre la «piadosa y saludable curiosidad», *pia, salubris curiositas,* que dinamiza a la persona hacia la experiencia del *novum,* la novedad. Es un deseo de la verdad, un humilde anhelo de un más perfecto conocimiento, de una proximidad más ardiente en el amor del misterio de Dios que mueve la historia. «El alma, curiosa de Dios, no cesa de buscar la justicia, el juicio y el lugar donde se asienta la gloria del Esposo, como un camino por el que marche, una precaución que la guíe y una morada hacia donde se encaminan sus pasos» [11]. La *pia curiositas* hace del hombre un *pius scrutator* del tiempo, de la historia y de sus elementos afines [12].

Las raíces del presente

Una imagen muy familiar a la mentalidad del siglo XII es la del enano con espaldas gigantescas. Significa algo así como el

[8] *Mi religión y otros ensayos* (Madrid 1973) p.14.
[9] *Doctor Jivago* (Barcelona 1980) p.264.
[10] BERN., *S. Cant.* 40,5.
[11] Ibíd., 33,1.
[12] Ibíd., 62,3; 37,2.

reconocimiento, vislumbrado en lontananza, de la dependencia de generaciones precedentes. Son dos actitudes de suyo incompatibles si no nacen juntas de una misma raíz, la humildad.

Nada hay radicalmente nuevo bajo el sol, es decir, sin gérmenes en el pasado. No obstante, este pasado sólo existe en el presente. La actualización de cualquier idea o experiencia, legados por la historia, tiene vigencia únicamente para nosotros hoy. Como el hombre en cada instante de su vida, asume, reasume, consume cuanto ha conocido, vivido, amado, sufrido precedentemente, debemos nosotros leer a Bernardo. Podremos entonces atribuir a editores, a traductores y lectores de su vida y de sus obras lo que Bernardo mismo escribe de su amigo Malaquías: «Siempre ha resultado ventajoso escribir las vidas gloriosas de los santos para modelo, ejemplo y aliño de la vida del hombre sobre la tierra; por eso los muertos viven de una cierta manera junto a nosotros. Estimulan y devuelven a la vida verdadera a muchos que han muerto en vida. Sobre todo ahora, en nuestra época, que lo pide la falta de santidad y la escasez de hombres auténticos. Ya es tan alarmante entre nosotros esta penuria, que, sin duda, se nos puede aplicar la sentencia conocida: *Cuando aumenta la maldad se enfría el corazón de muchos...* Malaquías ha sido un hombre de santidad curtida, una persona cabal para nuestro tiempo; dotado de un exquisito discernimiento. Más de uno me agradecerá haber hecho revivir, por escrito, a este personaje cuya condición mortal nos ha sido arrebatada. Las futuras generaciones me reconocerán haber devuelto al mundo a un hombre que el mundo no merece y haber conservado su recuerdo para tantos lectores. Escucharé siempre al amigo que duerme y que al mismo tiempo nos está diciendo: *Mirad, estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo*» [13].

San Bernardo concluía la última y más trabajada de sus obras, el quinto libro *Sobre la Consideración*, con las siguientes palabras: *Finis libri, sed non finis quaerendi*, «fin del libro, no de la búsqueda». Orientación valedera para nosotros, lectores de Bernardo; pauta incluso de todas las lecturas que se harán hasta el fin de la historia. Su libro estará con nosotros, nos acompañará en la única búsqueda que vale la pena, la búsqueda del *novum* definitivo que «a todos nos ha brillado ante los ojos de la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: Patria» [14].

Bernardo nos deja en este libro V *Sobre la Consideración* la

[13] ID., *V. Mal.* pról.

[14] ERNST BLOCH, *El principio Esperanza* III (Madrid 1980) p.501.

clave de esa *curiositas* incesante que debe mantener siempre en vilo al espíritu, como mantuvo en su tiempo al del papa Eugenio III, discípulo suyo en Clairvaux, a quien va dedicado el tratado: «Te lo recalco, Padre Eugenio, Dios es lo único que nunca se busca en vano, incluso si no se le puede encontrar» [15].

Lo pasado no queda inerte; vive actualizado en el presente. Nuestra lectura no debe ser totalmente pasiva; sería una lectura estéril, *lectio sine aedificatione;* pero tampoco una lectura erudita, almacenante de datos, ambiciosa de conocimientos más o menos exhaustivos o totalitarios de la verdad en un sistema concreto [16]. En tal caso se reincidiría en la *turpis curiositas.* Si el historiador, y para nuestro caso cualquier lector, no descubre en el pasado el movimiento que empuja al mundo hacia su acabamiento, si no asume en una actitud dinámica este impulso hacia el porvenir, únicamente reunirá un montón de material sin vida.

Laín Entralgo, tomando como base unas reflexiones que le sugiere la *Teología de la esperanza,* de Moltmann, escribe: «¿Para qué se escribe la historia? Si sólo fuera para resucitar y conocer el pasado, entonces la historia escrita sería algo así como un lago en cuyas sugestivas aguas —ese pasado ya resurrecto y conocido— se anegaría y disolvería la persona del lector..., el historiador se desangraría a sí mismo en la ardua faena de comprender la vida pretérita. No, la historia no se escribe sólo para resucitar y conocer la vida que fue, sino también y sobre todo para ayudar al hombre a vivir hacia el futuro. Unicamente así dejará de ser un constante *memento mori,* que no otra cosa sería si se limitara a convertirnos en meros contempladores o convivientes de lo muerto y pasara a ser un verdadero *memento vivere»* [17]. Preciosas y muy actuales son todavía las sugerencias *sobre el acontecer humano,* de Xavier Zubiri, que escribía ya en 1942: «Qué sea el pasado es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde el presente. El pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de una actuación sobre el presente. De suerte que nuestra actitud ante el pasado depende pura y simplemente de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿Cómo actúa el presente?» [18]

[15] BERN., *Cons.* 24.
[16] ID., *S. Cant.* 36,3.
[17] P. LAÍN ENTRALGO, o.c., p.267-268.
[18] X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1963) p.135. Otro testimonio más reciente del mismo autor en *La dimensión histórica del ser humano,* en *Realitas* I (Madrid 1974) p.11-64; ID., *El concepto descriptivo del tiempo,* en *Realitas* II (Madrid 1976) p.7-41.

La concepción de la historia para un medieval como Bernardo tiene un sentido marcadamente moral, heredado de los antiguos. La historia, y sobre todo la historia salvífica, es ante todo una ciencia moral [19]. Bernardo, en su exposición parenética sobre los personajes Pedro y Pablo, cohesiona los tres elementos de la historia, el pasado, el presente en función de la moral: «Pedro y Pablo son nuestros maestros; ellos aprendieron al sumo, del Maestro de todos, los caminos de la vida, y nos enseñan hasta hoy. ¿Qué aprendieron, pues, y qué es lo que nos enseñan los santos apóstoles? No la habilidad en el arte de pescar ni de montar tiendas o algo por el estilo; tampoco a leer a Platón; no nos inician en las sutilezas de Aristóteles; y menos a estar siempre aprendiendo sin llegar nunca a la ciencia de la verdad. *Me enseñaron a vivir*. ¿Crees que es poca cosa la ciencia de la vida? Es algo grande; más, lo único que vale la pena» [20].

Fe

Pero la reflexión del lector tiene que ser creadora. La creatividad consiste en una roturación por los ámbitos de la fe en la búsqueda del *novum*. «Creer —escribe Kierkegaard— es convencerse de que lo que busco no se encuentra aquí. Por eso creo. La fe expresa claramente la inquietud profunda, poderosa, beneficiosa, que espolea al creyente y le impide fijar su tienda en el mundo, como lo hace el que no cree. El creyente va siempre hacia adelante» [21].

La fe afina al máximo la visión de ese *novum* y agudiza el deseo. La fe es el gozne entre el pasado y el futuro; es una escucha de un dato pasado, en cuanto se reveló en la historia, *factum audivimus*, pero que nos relanza hacia el futuro, *mysterium requiramus* [22]. Bernardo entiende la vida como el dato pasado por antonomasia, la Palabra revelada, que, acogida en la fe de lo vulgar y cotidiano, descubre el sentido del *novum* bajo la capa transcurrente del tiempo. El pasado se lanza hacia el futuro interior, *intra se*, como lo todavía no experiencialmente descubierto. Porque sólo la fe tiene ojos, y ojos de lince [23].

[19] BERN., *Var.* 58,2: «Quod historice praecessit in capite, consequenter etiam revelatur fieri moraliter in eius corpore».

[20] ID. *P.P.* 1,3; O. *Pasc.* 1,5.

[21] *L'Évangile des souffrances* (París 1957) p.14.

[22] S. AGUSTÍN, *In Joan. tract.* 50,6: PL 35,1760a.

[23] BERN., O. *Epf.* 2,4: «Videte quam oculata sit fides, quam lynceos oculos habeat...»

Esperanza

El posible remanente de angustia lacerante que pudiera surgir en cualquier actitud de búsqueda quedaría corregido por la seguridad que confiere la esperanza. Una esperanza afincada en la realidad del misterio futuro y celeste, pero sobre todo interior. «Cuando la fe detecte la presencia del Amado, por haber percibido su voz, lanza inmediatamente tu mirada hacia Aquel a quien has oído; y con tu corazón purificado por la fe, verás a Dios» [24]. «Porque la fe, al mismo tiempo que agudiza los ojos, aviva tu deseo, para que por la obediencia de lo oído llegues a la gloria de la visión» [25]. La fe sostiene la esperanza en cuanto «pregusto voluntario y cierto de la verdad que no se develará más que en el gran día» [26]. El *novum* final no será más que un mero develamiento [27].

¿Quién no siente aquí los ecos de dos conceptos básicos de la filosofía utópica de Ernst Bloch, el *homo absconditus* y el *non omnis confundar*? El «hombre escondido» es para el ateísmo bloquiano la versión naturalizada e historificada del «Dios escondido» de la creación y de la promesa. El hombre tiene por misión radical en la historia conectar con el *homo absconditus* que es él. Esta conexión es una consumación progresiva, potencial y anticipativa del estado final, del *ésjaton*, el *homo patens*, el hombre develado. He aquí la llegada a la *Patria*. Sin embargo, hay que convencerse de que nunca se llega en la historia a esta identificación total. Para Bloch es una utopía. El hombre es tensión de aproximación asintótica entre el no-ser-todavía y ser-ya.

Non omnis confundar, no quedaré confundido. La aproximación asintótica trascendencia-latencia entre el hombre histórico y el hombre escondido es el núcleo mismo del existir, que queda muy por encima de la muerte, porque es el reino de la identidad. Únicamente ahí resuena para Bloch el apóstrofe paulino: *¿Dónde está, muerte, tu victoria?; ¿dónde tu aguijón?*

Pero si, para Bloch, la angustia del existir se designa por esa inquebrantable fe en la misma esperanza, *spes quae speratur*, en cuanto que despoja al hombre de todo y lo reduce a su vaciedad congénita, para Bernardo, la esperanza, aun siendo radicalmente despojante en la experiencia cotidiana del claustro, descansa en una realidad previa y supuesta: la presencia

[24] ID., *S. Cant.* 53,2.
[25] Ibid., 41,2.
[26] ID., *Cons.* 5,6.
[27] Ibid.: «Quae certa sunt nobis fide erunt aeque et nuda».

del Verbo [28]. Bajo esta perspectiva, Bernardo es el antípoda de Bloch, para quien la realidad está *sólo* al final.

Como un eco de esa angustia que puede surgir en la esperanza, vale la pena recordar a Gabriel Marcel, el filósofo existencialista cristiano. Marcel se acerca mucho a Bernardo e incluso nos ayuda a comprenderlo mejor mediante el despliegue de unas categorías muy afines a las nuestras. Hacia el final de su obra *L'émissaire,* escrita en 1910, dos de sus personajes entablan un corto diálogo: «¿Te sientes ya libre de tu angustia, Antonio» —Sí y no, Silvia. Es lo único que podemos responder. Creemos y no creemos; amamos y no amamos; somos y no somos. Esto nos ocurre porque estamos en camino hacia un fin que, a la vez, vemos y no vemos». Cabría matizar algo más el pensamiento de Marcel. En una de sus últimas obras, *L'homme problématique,* distingue la angustia de la inquietud. La angustia es un mal porque se encierra en sí misma y arriesga la provocación de una especie de satisfacción sádica; algo así como la manifestación de una necesidad de autopunición. La angustia es paralizante. Todas las filosofías fundadas en la angustia llevan a un atolladero irremediable, a la inmovilización, a la esclerosis y a la muerte. La inquietud, en cambio, nace con la esperanza y el gozo, se alimenta de la fe y tiene un estímulo constante y único, el reino del amor. El gozo aquí no es satisfacción; pues la satisfacción se cimenta en «el tener» y está ligada a lo perecedero de nuestras vidas. La inquietud es una aspiración desde un ser-menos a un ser-más. Es lo característico del hombre, esencialmente viajero, *homo viator;* es un resorte interno [29].

Amor

La señal de que estamos en camino es la experiencia de nuestras limitaciones. La lectura del tratado bernardiano *Sobre la Consideración* nos esclarece. Si sentimos la debilidad en nuestra inteligencia, sabemos por la fe que algún día seremos liberados en nuestro empeño por conseguir la unidad, objetivo predominante para Bernardo. El amor, alimentado por la fe y la esperanza, despliega un juego constante que guía a la inteligencia hacia esa unidad. Ese despliegue lúdico lo encauza la *pia curiositas.* Sin embargo, toda precaución será poca para no disociar nunca la inteligencia del amor a pesar de las necesarias distinciones que suponen estas dos facultades. «Cuando llegue

[28] ID., *Vig. Nav.* 5,5.
[29] G. MARCEL, *L'homme problématique* (París 1968) p.179-187.

ese día nos podremos apoyar tan pesadamente cuanto queramos en la punta frágil de nuestra inteligencia. No sentiremos ni su evasión ni su ruptura en añicos; será sólida y en total coherencia. Se conformará a la unidad de Dios; mejor quizá, a la unidad por antonomasia; de tal modo que una imagen única corresponderá a la imagen de la unidad. Viendo a Dios le seremos semejantes» [30].

A veces Bernardo parece como si se refiriera a la perfección de una dualidad de facultades: «Se da una doble contemplación: una en el entendimiento, la otra en el afecto; una en la luz, otra en el fervor» [31]. Pero, de hecho, el conocimiento sólo logra su perfección mediante el amor; *amor notitia est* [32], el amor es conocimiento, expresión que Bernardo toma del papa Gregorio.

¿Vitalismo contra-racionalista?

Lo importante es el intento de conectar el núcleo esencial de la persona con la fe en su propio misterio; entonces cualquier viso de angustia tenderá a esfumarse y se irá afianzando en el hombre una pujante energía o vida espiritual. Para Ortega y Gasset, «la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana; si la amputamos, queda ésta reducida a algo ilusorio y absurdo» [33]. Y puesto que la verdad no radica en las ideas, sino en la vida misma, se hace de la vida un método de conocimiento frente al método racional. El filósofo español puntualiza que su forma de pensar no va contra la razón, sino contra el racionalismo [34]. Ortega se inscribe en el movimiento contra-racionalista iniciado a finales del siglo XIX por Schleiermacher.

Hay un evidente paralelismo con Bernardo. Si el Claravalense combate una filosofía, si se confiesa a sí mismo afilósofo, sus ataques apuntan a derrocar un cierto panracionalismo, uno de cuyos heraldos era Pedro Abelardo. Si Bernardo se muestra un tanto virulento e intransigente, se debe a que, en expresión de Ortega, el racionalismo es el nido de lo «antiteórico, anticontemplativo y antirracional» [35].

Pero ¿qué es la vida? Ortega nos sale al paso y responde:

[30] BERN., *S. Cant.* 82,8.
[31] Ibíd., 49,4.
[32] ID., *Var.* 29,1.
[33] J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (Madrid 1976) p.34.
[34] Ibíd., 171-187.
[35] Ibíd., p.187.

«La vida es un principio y un derecho. La vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio. Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida. Por fortuna, esto se ha hecho más o menos siempre, pero indeliberadamente; tan pronto como el hombre se daba cuenta de lo que estaba haciendo, se avergonzaba y sentía un extraño remordimiento» [36]. «La vida humana como realidad radical es *mi* vida» [37]. «Y esta *mi* vida está envuelta en *mi* circunstancia. De aquí que la vida humana, *sensu stricto,* por ser intransferible, es esencialmente soledad, radical soledad» [38].

Ortega y otros vitalistas, como Dilthey y Bergson, conectan con el personalismo y el existencialismo. En efecto, nadie puede vivir «su» vida sin sentirse persona, y persona en totalidad. Y, a su vez, es la vida lo que alienta a la persona. Incluso lo que confiere a la persona su más acabada identidad, la llamada *vida espiritual,* «es ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no... No se olvide que el adjetivo "espiritual" no es más que una especificación del sustantivo "vida", y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad. Lo espiritual no es más vida ni menos vida que lo no espiritual» [39].

De este modo, el hombre, acercándose a su raíz, se simplifica; y desde esta *simplicidad de espíritu,* «la simplicité de l'esprit», según Bergson, «intuye» la realidad. «Descendamos al interior de nosotros mismos; y cuanto más profundo sea el punto que hayamos tocado, más intenso será el impulso que nos lanzará a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, ese impulso» [40]. Más: la esencia de la filosofía es el espíritu de simplicidad; y la intuición «nos da la visión en que la realidad aparece como continua e indivisible» [41].

Bernardo, paradójicamente, proyecta bastantes orientacio-

[36] Ibíd., p.70.
[37] Id., *El hombre y la gente* (Madrid 1972) p.62.
[38] Ibíd., p.71.
[39] *El tema de nuestro tiempo* p.49-51.
[40] H. Bergson, *L'intuition philosophique* (París 1927) p.71.
[41] Ibíd., p.89.

nes paralelas a estos pensadores que acentúan el sentido de la «vida». El cisterciense hereda una tradición que asimila y conoce en su circunstancia concreta. La cotidianeidad le facilita la experiencia de lo que «se es» [42]. Bernardo se sabe débil y pecador, pero siente el imperativo de su propia santificación. Cree que el cuerpo es un buen compañero y digno de confianza de la naturaleza misma del hombre, aunque no su parte esencial [43]. Hay que contar con él para la vida espiritual [44], porque una misma vida anima al espíritu y al cuerpo. «Ama a tu carne que se te ha dado aquí como una ayuda preciosa; fue creada para asociarla a tu felicidad eterna» [45]. El conflicto vital consiste en que la carne, por causa del pecado, es sumamente nociva [46]. De aquí brota el amor carnal, egoísta, que, de hecho, es una enfermedad del amor. Hermanos gemelos del amor carnal son la pérfida curiosidad y el racionalismo.

La identidad de la persona en el *novum*, en Dios, fuente de unidad, no puede existir sin experiencia ascética; son las dos vertientes que se elevan hacia la misma cumbre, las dos tablas de un díptico. Bloch, en su magna obra *El principio Esperanza*, menciona un par de veces a Bernardo tachándole de puritano. Pero desde una dimensión más real que la utópica de Bloch, la actitud de Bernardo no es puritana. Su experiencia de identidad personal, coincidente con la experiencia religiosa, no se deriva de la psicología ni de la especulación, se enraíza en la fe, en la frecuentación de la palabra de Dios, en la participación en el misterio de la salvación. Su testimonio es una confesión de vigoroso realismo. La experiencia es confluencia de plenitud, encauce y fusión de las energías profundas de la persona; y mediante la soledad, el silencio, el recogimiento, el control de elementos dispersadores, conduce, en la esperanza, al esclarecimiento del espíritu, a la intuición profunda. «Siendo como somos carnales y nacidos de la concupiscencia de la carne, la *cupiditas*, el amor tiene su origen en nosotros por la carne. Pero si la carne es guiada rectamente, *recto ordine*, avanzando por escalas bajo la dirección de la gracia, terminará quedando absorbida por el espíritu... El hombre comienza por amarse a sí mismo porque es carne y no puede gustar otra cosa fuera de sí mismo» [47].

[42] Véase la introducción *El carisma cisterciense y bernardiano* p.23ss.
[43] BERN., *Am. D.* 31. «Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono».
[44] Ibíd., 30.
[45] ID., *Sl XC* 10,3.
[46] ID., *S. Cant.* 16,1.
[47] ID., *Am. D.* 39.

Realismo personalista

¿Qué es la persona?, ¿qué es el hombre? Bernardo no se preocupa de definiciones; simplemente se contenta con dejarnos unas nociones bastante generalizadas a este respecto. El hombre y la persona —escribe— «es una capacidad de Dios, creada a su imagen» [48]. Pero una capacidad conflictual, debido a que la imagen se encuentra inficcionada por una desemejanza. Somos pecadores y vamos arrastrando nuestro pecado en la tibieza, en la aridez, en la insensibilidad e incluso en el casi embrutecimiento, ***hebetudo stolidae mentis*** [49]. Esta situación despierta una cierta angustia existencial que nos pone a veces al borde de la desesperación [50].

Culpabilidad

La culpabilidad es una realidad íntima que tiene que ser asumida sin reservas. Bernardo se siente herido en lo más hondo de sí mismo. Parece presagiar a ciertos autores personalistas; piénsese sobre todo en Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas.

Para Ricoeur, hay una culpabilidad y una mancha inmanentes en la actividad de la persona. Levinas va más lejos; esa culpabilidad se sitúa a nivel preoriginal, anterior al ejercicio mismo de la libertad. Para Ricoeur, la idea de culpabilidad representa la forma extrema de interiorización, consecuencia de la mancha, contagio externo, y del pecado, ruptura de una relación. La ruptura existe siempre, aunque se la ignore. El pecado es una condición real, una situación objetiva, una dimensión ontológica de la existencia [51].

La culpabilidad se hace sentir en el mal uso de la libertad, es decir, en una disminución del valor del yo [52]. Aquí se origina una cadena de significaciones simbólicas. El libre albedrío se convierte en siervo-albedrío en un estado de cautiverio [53]. La culpabilidad marca a la persona en cuanto individuo. El mal es un acto que «inicia» cada individuo [54]. La razón claudica cuando se pone a buscar el origen del mal. Sólo nos es

[48] ID., *Ded.* 2,2: «Anima capax illius est, quae nimirum ad eius imaginem est creata».

[49] ID., *S. Cant.* 9,3.

[50] ID., *Var.* 28,5; véase *El carisma...* p.23ss.

[51] P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París 1969) p.419.

[52] ID., *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969) p.105.

[53] Ibíd., p.437.

[54] Ibíd., p.371.

posible acercarnos a este enigma misterioso mediante los mitos y los símbolos. Un propósito se desprende: buscar la forma de liberar la libertad. Es un destello de esperanza de liberación [55].

Levinas, por su parte, no tematiza de forma explícita el problema de la culpabilidad. Con todo, en una de sus últimas obras [56] abre perspectivas interesantes desde nuestra apreciación bernardiana. Claro está que todo el interés y originalidad se orientan hacia el ámbito ético. Como el título de la obra lo sugiere, ese *más allá del ser (au-delà)* implica la búsqueda de las condiciones previas a la aparición del ser en el discurso, y evoca la subjetividad, el hombre. Al preguntarse qué es el sujeto, qué es el hombre, responde que es ese ser constituido por una pasividad radical en el hecho de haber sido elegido por el Bien, por la Bondad, antes de cualquier acto de conciencia propia, antes incluso de una primera posibilidad de elección por nuestra parte. De aquí que el sujeto, el hombre, está constituido en su mismidad por el hecho de la cercanía a ese Otro, la Bondad. Y esto es previo a la historia; es propio de un tiempo an-árquico, sin principio. De aquí se deduce que un hombre es hermano, y, por lo tanto, responsable, de otro hombre desde ese tiempo pre-original. En esta relación hay una acusación; es una acusación sin fundamento, anterior a cualquier movimiento de voluntad. Esta acusación despoja al yo de su soberbia y de su imperialismo dominador [57]. El hombre es acusado en la inocencia, y es responsable de lo que hacen o padecen los otros [58]. Job, el inocente, no tiene respuesta para un mundo «sensato» [59]; porque la persecución, la calamidad, imputan a la mismidad una falta que no ha cometido ni querido, y que desconcierta a su libertad [60]. La culpabilidad es esencialmente relación a otro.

Un segundo momento provoca la confesión de la situación, la confesión de la patética miseria. «La phénoménologie de l'Aveu», en expresión de Ricoeur, es un acontecimiento ancestral que ha causado esa acción ritual por la cual el hombre se comprende a sí mismo en su mundo y se asume [61]. La confesión es la vista frontal de un mal *real* revelado y denunciado por la inventiva de los profetas, pero que no se mide por la

[55] ID., *Le conflit...* p.424-426.
[56] E. LEVINAS, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (La Haya 1974).
[57] Ibíd., p.140.
[58] Ibíd., p.142.
[59] Ibíd., p.156ss.
[60] Ibíd., p.157.
[61] P. RICOEUR, *Le conflit...* p.416-418.

conciencia que el pecador tiene de él [62]. Por eso es preciso oponer a la subjetividad de la conciencia de culpabilidad la «realidad» del pecado, y hasta habría que decir «la dimensión ontológica del pecado». El mal está en el «corazón del hombre», es decir, en su existencia misma, sea cual fuere la conciencia que el hombre tenga de ello [63]. Levinas piensa que, por el hecho de ser la culpabilidad esencialmente relación al Otro, se abre a la perspectiva del perdón.

Humildad

En estas apreciaciones, necesariamente limitadas, de estos dos pensadores personalistas y existencialistas, de fuerte raigambre bíblica, encaja la vivencia de Bernardo. El Claravalense concibe como primera experiencia de hombre la de ser pecador. Bernardo no se detiene en análisis, no se describe, no especifica el pecado o los pecados; simplemente constata el hecho que nace con su propia historia personal. El pecado invade todo, cuerpo, alma, espíritu, corazón [64]. Pero Bernardo también establece su fenomenología de la confesión, todo ese mecanismo espiritual y psicofísico de la humildad. La humildad traduce la disposición de acogida del perdón frente a la culpa, y al mismo tiempo presenta un método que culmina en «la epifanía del rostro», expresión levinasiana, la verdad sobre sí mismo en cuanto persona, ofuscado por la «fachada», encarcelado en la máscara [65].

Hay que leer el tratado de Bernardo *Sobre los Grados de Humildad y Soberbia* para iniciarse en su pensamiento y en sus métodos. Se ha dicho que Bernardo nos ha dado en sus tres grados de verdad una teoría del conocimiento. No es cierto; Bernardo se sitúa siempre al margen de toda problemática epistemológica. Lo que sucede es que, en su primer grado, la verdad sobre sí mismo, la humildad, ofrece la fórmula de la comprensión concreta de lo real y evita la abstracción. La humildad en este primer grado de verdad, en expresión de Levinas, es un primer momento de la epifanía del rostro en la persona que todavía se proyecta sobre este mundo de apariencias. Humildad traduce la desnudez del rostro, arremete contra el hechizamiento de lo real o de una vasta mascarada de la apa-

[62] Ibíd., p.341.
[63] Ibíd.
[64] Véase Introd.: *El carisma...* p.23.
[65] E. LEVINAS, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca 1977) p.9-10.

riencia que dormita en todo aparecer y lo atraviesa de parte a parte [66].

Xavier Zubiri es uno de los hombres de nuestro tiempo que más machaconamente viene insistiendo desde hace años sobre «la inserción del hombre en lo real». En la introducción a su último libro recalca que «por la intelección estamos instalados ya irreversiblemente en la realidad. El *logos* y la razón no necesitan llegar a la realidad, sino que nacen de la realidad y están en ella. Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada sofística... La verdad es que estamos instalados *modestamente*, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario, hoy más que nunca, llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real que ya estamos para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad» [67].

Gabriel Marcel, ya mencionado, es otro de los pensadores más sensible a los condicionamientos de una cercanía auténtica a la verdad en nuestro tiempo; declaró a propósito de su obra filosófica: «Me parece que, en el plano filosófico, una de las improntas de mi obra ha consistido en la concepción de la humildad como requisito indispensable para el acercamiento a la verdad. Hasta ahora, filósofos en muy reducido número han admitido equivocados que no debe contar para nada la disposición íntima del filósofo» [68]. Entre este reducido número de filósofos de que habla Marcel hay que contar a Simone Weil, que mantenía con gran clarividencia la importancia de las disposiciones morales del filósofo: «Hay que detenerse y llamar, llamar, llamar sin cansarse, en un espíritu de espera constante y humilde. La humildad es la virtud más esencial en la búsqueda de la verdad» [69].

La humildad, en el menosprecio de sí mismo, es apertura, lugar de cobijo al otro. «En la raíz de la humildad subyace esta afirmación más o menos inarticulada: yo no soy nada por mí mismo, no puedo nada; soy y puedo en la medida en que estoy asistido y promovido en el ser por Aquel que es todo y lo puede todo» [70]. «Además, la humildad es la condición previa de la experiencia espiritual; incluye una cierta afirmación exis-

[66] Ibid., p.10.

[67] X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980) p.14-15; I. ELLACURIA, *La nueva obra de Zubiri, Inteligencia sentiente:* Razón y Fe (Madrid 1981) 126-139.

[68] R. TROISFONTAINE, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel* (París 1953) p.13.

[69] G. MARCEL, *La connaissance surnaturelle* (París 1950) p.233.

[70] ID., *Foi et Réalité* (París 1967) p.104.

tencial de lo sagrado. Mientras que la *hybris*, el orgullo, es esencialmente sacrilegio. Aquí radican las dos funciones actuales de la humanidad, el teísmo y el ateísmo, o mejor antiteísmo» [71].

Bernardo, por su parte, ya había sostenido que «hay que acordarse de lo poco que somos, a pesar de ser llamados por la bondad gratuita de Dios a participar de su vida. He creído ser algo cuando en realidad no soy nada» [72]. La humildad es una apertura no sólo al Otro, sino a los otros; supone, por lo tanto, una dilatación del corazón, *ex propria miseria generalem perpendat* [73]. Todos los hombres son semejantes. El reconocimiento de la propia miseria y pobreza es un reconocimiento de la pobreza y miseria de los otros. Gracias a la humildad reveladora de la verdad, se afianza la compasión con la suerte de los demás, nunca el enjuiciamiento. El fariseo, según Bernardo, se equivoca «no precisamente por creerse bueno, sino por aislarse», *non quia bonus sed quia solus* [74].

De esta compasión ante el «desamparo» radical de los otros dimana la obligación de ayuda al necesitado, la práctica de la pobreza, la renuncia a lo superfluo y a todo lo que sobrepasa el límite de lo estrictamente necesario para que los otros disfruten al menos de lo necesario. Son las exigencias concretas de la humildad en la vida en cuanto epifanía del rostro y encuentro del Otro en los otros, según Levinas, en el «pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero».

Pero la humildad es «don» y es reconocimiento del «don». Bernardo siente, como todo monje normal al que el recogimiento de la vida contemplativa le ha permitido ser lúcido consigo mismo, que la gratitud hacia el donante abre caminos de profundidad. La gratitud es una confesión humilde de que venimos a la existencia para ser de Dios, y que sin El no llegaremos a ser enteramente lo que somos [75].

Recogiendo este haz de apreciaciones sobre la humildad nos ponemos en disposición de practicar y vivenciar «el arte de amar».

El arte del amor

Eric Fromm, el gran psicólogo y humanista de sangre hebreo-germana, seguirá siendo para la sociedad actual un profe-

[71] Ibíd.

[72] BERN., *Gr. H.* 15.

[73] Ibíd., p.16.

[74] Ibíd.

[75] ID., *Cart.* 372: «Tu ergo, dilectissime, si sapis, immo quia sapis, *in te* quidem sed *non ex te* cognosce gratiam».

ta y un heraldo. Todo se reduce para el hombre de nuestro tiempo al aprendizaje del amor, largo y exigente. «El amor depende de la ausencia relativa del narcisismo y requiere el desarrollo de la humildad» [76]. Bernardo ya había expresado que la humildad es inseparable del amor, que es su cimiento firme y estable [77]. La humildad es la única virtud que cura a la caridad herida [78]. Incluso la humildad misma rezuma amor: «La humildad más profunda se halla impregnada del santo amor. Hay una humildad que engendra en nosotros la verdad, pero no tiene calor. Existe otra humildad totalmente abrasada de amor. El alma que la vive se siente feliz de verse miserable y desea que los otros conozcan su bajeza» [79].

Y si por la humildad los linderos del amor se van dilatando, *amor socialis* [80], la persona se va «simplificando», se va «unificando» en su profundidad con su imagen. La vida monástica se presta a ello. Desde lo exterior hasta lo más interior.

La simplicidad

Miguel de Unamuno, en el contexto de su drama personal, alude a la vida del monje cisterciense, quizá algo idealizada, pero verdadera en su fondo, y que puede esclarecer en la lectura de San Bernardo mediante ese clima humano y espiritual que sazona los escritos del abad de Clairvaux, alejado de toda controversia: «¡Felices aquellos cuyos días son todos iguales! Lo mismo les es un día que otro, lo mismo un mes que un día, y un año lo mismo que un mes. Han vencido al tiempo; viven sobre él y no sujetos a él. No hay para ellos más que las diferencias del alba, la mañana, el mediodía, la tarde y la noche; la primavera, el estío, el otoño y el invierno. Se acuestan tranquilos esperando el nuevo día y se levantan alegres a vivirlo. Vuelven todos los días a vivir el mismo día. Rara vez se forman *idea* de su Señor, porque viven en él y no lo piensan, sino que lo viven. Viven a Dios, que es más que pensarlo, sentirlo o quererlo. Su oración no es algo que se destaca y separa del resto de sus actos, ni necesitan recogerse para hacerla, porque su vida toda es oración. Oran viviendo. Y por fin mueren como muere la claridad del día al venir la noche, yendo a brillar

[76] E. FROMM, *El arte de amar* (Buenos Aires 1966) p.141.
[77] BERN., *S. Cant.* 36,5.
[78] ID., *Nav. S.* 2,6: «Sola est virtus humilitatis laesae reparatio caritatis».
[79] ID., *S. Cant.* 42,6.
[80] Ibid. 44,4.

en otra región. ¡Santa sencillez! Una vez perdida no se recobra» [81].

La *simplicitas* es el embalaje de la experiencia. Y la experiencia, aunque es una en su realidad, es polisémica en su significado. La unidad de la simplicidad acontece mediante la reestructuración formal de la persona; aquí la imagen es auténticamente la semejanza. Entonces los significados múltiples que puede tener la experiencia provienen de una misma raíz; esta raíz es el amor, cuyo receptáculo adecuado es el corazón sencillo. *Simplex natura simplicitatem cordis exquirit* [82]; la naturaleza es sencilla y solicita un corazón sencillo. La naturaleza —*naturans et naturata*— y su creación a imagen de Dios anda buscando un corazón sencillo para hacerse comprender. Sin embargo, únicamente la santidad comprende, rehace la unidad y participa en ella por la conformidad querida con la voluntad de amor, que la conserva en el ser con tenacidad y dulzura.

La coherencia de la doctrina bernardiana estriba en este empeño incesante de unidad. Los dos ejes fundamentales de su desarrollo son la restauración de la imagen divina, agrietada de tal forma, que resulta difícilmente identificable, y la pasión fundamental del amor, que tiende a reintegrar a la criatura humana en su nativa unidad y en sus relaciones sociales —*amor socialis*— [83], en la unión con Dios mediante la armonía perfecta de voluntades [84]. La sencillez, como el amor, no tiene principio ni fin. «Dios ama y ama con toda su mismidad, porque ama toda la Trinidad. El vocablo *toda* puede aplicarse a todo lo que es infinito e incomprensible; o incluso a lo que es sencillo» [85].

Bernardo acumula superlativos cuando evoca la unidad divina: *Tam simplex Deus quam unus est, si dici potest unissimus est* [86]; *simplicissimam unitatem* [87]; *purissima simplicitas* [88]. La simplicidad alienta la intuición. Abelardo es precisamente «ese viejo maestro que se ha ejercitado en el arte de la dialéctica desde su juventud; y que ahora divaga como nuevo teólogo por el campo de las Sagradas Escrituras» [89]. Su crítica apunta

[81] M. de Unamuno, *Diario íntimo* (Madrid 1979) p.116-117.
[82] Bern., *Var.* 37,9.
[83] Id., *Am. D.* 3; *Gr. H.* 6; *Conv.* 29; *S. Cant.* 23,6; 44,4.
[84] Id., *S. Cant.* 1,11; 71,6-10; 82,8; 83,3-6; *Am. D.* 28.
[85] Id., *Am. D.* 13.
[86] Id., *Cons.* 17.
[87] Ibíd., 29.
[88] Id., *S. Cant.* 81,2.
[89] Id., *Cart.* 190,1.

sobre todo a la imprudencia de las distinciones lógicas del maestro, que arriesgan la unidad de lo que ha distinguido. Y lo que es más, aumenta la confusión en el juego mismo de la abstracción [90].

La sabiduría y la razón

Conocer no es coger, amarrar en totalidad la verdad, el camino, la vida. «No es la disputa —*disputatio*— la que comprende —*comprehendit*—, sino la santidad; si es que puede alcanzarse lo que es inaccesible. Pero el Apóstol ha dicho: *comprender con todos los santos.* Los santos, pues, comprenden; pero ¿cómo?, me preguntas. Si eres santo, comprenderás. Si no lo eres, llega a serlo y entonces lo sabrás por tu propia experiencia» [91].

Unamuno experimentaba que la oración mental se le resistía, y, según decía él mismo, por causa de su ya formada mentalidad libresca. Seguía las reflexiones que San Bernardo hace sobre la ciencia en el sermón treinta y seis sobre el Cantar de los Cantares. «Estudiar para escribir es la finalidad del intelectualismo. ¡Pensar para producir pensamientos! Meditar es considerar con amor fija y recogidamente un misterio, un mismo misterio» [92]. Este único misterio es el de Cristo, hombre y Dios, Mediador, esperanza saludable. Pero Unamuno no ha podido llegar como Bernardo a «poner toda su esperanza en sólo Aquel que puede salvar al hombre» [93]. «Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada» [94]. Y, sin embargo, había intuido maravillosamente la simplicidad de una búsqueda de Dios apacible que todo lo apacigua, en expresión de Bernardo [95]. Una-

[90] El *intelectual puro* apenas se da en el siglo XII. No se cree en la ciencia «desinteresada». La preocupación se centra fundamentalmente en aquello que puede transformar la condición humana, bien en su vida práctica o, principalmente, en su ser interior. Siendo una época más «técnica» que científica, trata de conseguir antes que nada el desarrollo espiritual del hombre. Sólo desde esta perspectiva tiende la mano a la colaboración de la actividad intelectual. No se da la posibilidad de buscar en este tiempo la ciencia por la ciencia. En nuestra época, la expresión «intelectual puro» tampoco nos seduce. Y el *padre de la escolástica,* del que se suele hacer acreedor a Abelardo, no es un título de prestigio. El hecho de que Abelardo haya llegado hasta nosotros se debe a que fue el héroe incomparable de una historia de amor (cf. R. PERNOUD, *Héloïse et Abélard* (París 1970) p.284.

[91] BERN., *Cons.* V 30.

[92] M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo* p.181.

[93] BERN., *SI XC* 15,5.

[94] M. DE UNAMUNO, o.c., p.15.

[95] BERN., *S. Cant.* 23,16: «Tranquillus Deus tranquillat omnia».

muno no quiere comprender, desea creer. Y que su deseo ascrito a su cuerpo y a su alma atraviese los tiempos y permanezca en la eternidad. «Terrible peligro el de querer creer por la razón», dice [96]. La aspiración de creer incluso hasta la desesperación quedó fraguada en su novela, obra de madurez y de síntesis, *San Manuel Bueno y mártir,* que además expresa el sentimiento trágico de la vida cotidiana unamuniana. En *Nicodemo el Fariseo* escribía: «La fe no es una mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, a una fórmula sin contenido; tampoco la afirmación de principios metafísicos o teológicos. No. Es un acto de abandono y de entrega cordial de la voluntad, una serena confianza» [97].

La experiencia se funda en la fe; la fe da al conocimiento el carácter de *vida* intelectual, sapiencial (de *sapor,* sabor), alimentada por el amor; *ubi amor, ibi sapor* [98]. La carencia de vida intelectual, según Zubiri, es la gran lacra de nuestro tiempo. Si no hay vida, los conocimientos se invierten en mera técnica; la ciencia deja de ser viva para convertirse en producto seco, en cadáver de ciencia. El hombre actual cae en la ilusión de poseer verdades, real utopía; la actitud auténtica consiste en dejarse y sentirse poseído por la verdad. Hoy día hemos llegado a unos resultados paradójicos, secuelas de un tecnicismo racionalista. «Cuando el hombre y la razón han creído serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedando en cierto modo anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo» [99].

Eric Fromm ha insistido en el gran hechizo del hombre moderno, la equivalencia entre conocer y poseer, como si la sabiduría consistiese en un almacenaje surtido de datos [100]. Sin embargo, hay que mantener sin timidez que el mal viene de lejos, de mucho más lejos; hay que remontar aguas arriba. Desde el siglo XIII se viene fraguando la crisis que padece nuestro mundo occidental. Con el renacimiento del aristotelismo se intentó constituir la teología en «ciencia», poniendo la razón «natural» al servicio de la revelación. El tomismo, en su primer y tierno brote, mantiene una cierta continuidad con la tradición patrística, conserva todavía un precioso equilibrio entre una reflexión que hay que llamar filosófica y una lectura casi litúrgica de la Escritura con una sensibilidad contemplativa que pone el

[96] Cf. J. CAMÓN AZNAR, *Cinco pensadores ante el espíritu* (Madrid 1975) p.120.
[97] *Obras selectas* (Madrid 1956) p.1190.
[98] BERN., *S. Cant.* 85,8.
[99] X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios* p.30-31.
[100] E. FROMM, *Tener o ser* (Madrid 1976) p.53-54.

acento en la transformación del alma por la *forma caritatis*. Con todo, ya Santo Tomás «desmitologiza». En el tema de la deificación ve una metáfora; la expresión de una comunión moral, intencional, sin participación real del hombre total, con su cuerpo incluso, en la plenitud de Dios. Se debilita la gran antinomia del Abismo y de la Cruz, del Inaccesible que se vuelve participable sin dejar de ser Inaccesible. La baja escolástica, que encierra al Dios vivo en una esencia intelectual, no cae en la cuenta de su actitud. Se compromete sin reservas con una filosofía demasiado humana, diríamos mejor racionalista, con una ontología que ya no designa más lo inagotable de la persona y el contenido de la comunión, porque pretende erigirse en ciencia racional de la realidad. De este modo, la «naturaleza», supuesta «neutra», queda a merced de una racionalidad y de una técnica que la gracia ya no esclarece. El acercamiento original al misterio, ininterrumpido en Occidente hasta el pensamiento cisterciense del siglo XII, hasta Francisco y Buenaventura, ha desaparecido de la teología dominante; aunque, por suerte, permanece en la vida profunda de la Iglesia [101].

Desde esta situación puede comprenderse la postura de Bernardo, su común sentir con determinados pensadores y escritores contemporáneos, respecto a las exigencias urgentes de nuestra sociedad. El psicólogo personalista Philipp Lersch va al fondo del problema; frente a las consecuencias de una racionalización desmedida, opone la interiorización del corazón, que encuentra su expresión más alta en la conciencia religiosa [102].

Presupuestos de la experiencia

No es de extrañar el alzamiento de ciertas voces autorizadas advirtiendo la necesidad de escapar del señuelo racionalista y ensayar para el hombre de hoy unas pistas más reales. Bernardo y la escuela cisterciense vivieron en su contexto histórico eso que el hombre actual precisa, la familiar experiencia de sí mismo, abierta a la trascendencia, como expresión en ultimidad de la vocación de hombre. Ya Pascal había escrito que «el hombre sobrepasa infinitamente al hombre», lo cual para Bernardo era ya una insinuación siempre que recordaba el pasaje del Libro de las Lamentaciones 3,18: *leva te supra te*, levántate por encima de ti mismo. Superación de sí mismo mediante la experiencia del amor. Una experiencia no exclusiva-

[101] O. Clement, *La révolte de l'Esprit* (Paris 1979) p.81-82.
[102] Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad* (Madrid 1979) p.94-130.

mente subjetiva, sino abierta e inserta en la experiencia de la Esposa, la Iglesia. Lo característico de la experiencia espiritual bernardiana consiste en la presencia misteriosa e invasora de Dios, que, en una atmósfera de fe total, invade el seno profundo del corazón del hombre [103]. La forma más sublime de la experiencia es el *excesus* o éxtasis que arrastra la superación de cualquier categoría humana. La presencia del Verbo de Dios, la palabra viva es siempre el alma de la experiencia. Ahí el alma lo percibe, no por el órgano de la visión, porque es el órgano del más allá, sino por el oído, el órgano de las vivencias históricas de la fe, para consumarse por el sentido del gusto, expresión consumada de la unión.

La experiencia es diálogo

La experiencia, en cuanto presencia de la Palabra, es fundamentalmente un diálogo entre el «yo» del alma o espíritu del hombre y el «Tú» de la palabra. Este diálogo toma en Bernardo expresiones simbólicas que van más allá de la expresión oral, como mirada, tocamiento, beso, abrazo, llama, fuego...

Hay que advertir, no obstante, que la experiencia es un aspecto de la vivencia total en la fe de la vida del monje. Por ello no se suele manifestar ni describir en formas aparatosas, en estados místicos elevados, como lo harán otras escuelas espirituales posteriores. Porque la experiencia se encarna en la vida del hombre, en el peso de la mediocridad y debilidad humanas de cada día, nunca es incompatible con una vivencia ardiente de la fe. La experiencia bernardiana acontece cada día, *quotidie*, en medio de una comunidad de hermanos que participan todos de la misma miseria y de la misma gracia, que sufren todos la misma humillación y que pretenden remontarse a la oración contemplativa. A la luz de la experiencia, Bernardo nos ofrece su teología, que es «monástica» y universal. *Teología monástica* en cuanto vivida, cumplida y «explicada» por un abad a sus monjes. *Teología universal* en cuanto que Bernardo, como cada uno de sus monjes, buscando y viviendo en la fe de la experiencia, se especializan, por exigencia de su vocación, en lo que es la ocupación esencial de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

La existencia y la experiencia

Esta experiencia bernardiana tiene sus ecos parciales en Paul Tillich, teólogo existencialista protestante y pensador

[103] BERN., *S. Cant.* 28,9.

ecuménico. Tillich pretende recordar al cristianismo su vocación carismática y mística, bien que presenta una concepción excesivamente abstracta de lo sobrenatural. Para Tillich, cuya teología existencial se funda en el idealismo de Kant y de Hegel, el problema de Dios pasa a través de la experiencia del hombre. Hay en el fondo del hombre una apertura a Dios. Habrá que descender ahí; sólo entonces sobrevendrá la experiencia. Al final de su libro *The courage to be*, se entretiene en lo que él concibe como experiencia. El hombre, atravesando en profundidad los ámbitos personales de lo físico, lo psíquico, lo ontológico, llega a tocar una raíz religiosa. Ahí se da una casi identificación del ser personal del hombre con el ser de Dios. Se necesita «coraje», el «coraje de la confianza», para vivir esta dimensión de fe y de experiencia mística; porque los obstáculos que surgen son muy fuertes, la angustia del destino, del absurdo y de la muerte. De este modo, la experiencia es un encuentro divino-humano.

La experiencia exige coraje de confianza que impulsa a aceptar el perdón de los propios pecados, no como una afirmación abstracta, sino como lo esencial del encuentro con Dios. La aceptación por Dios, su perdón, su acto justificante, de hecho es la única fuente de coraje capaz de integrar la angustia de la culpabilidad y de la condenación. Si no llegamos a eso, según Tillich, nuestras energías de ser finito serán incapaces de sobrepasar la amenaza radical e infinita del «no-ser» que experimentamos en la desesperación de la condena de nosotros mismos.

La fe «absoluta» es imprescindible, que no es una afirmación teórica de algo incierto; es la aceptación existencial de algo que trasciende la experiencia ordinaria. La fe es un estado: el estado de quedar sobrecogido por el poder del ser. La fe absoluta, recayendo sobre el no-ser —la angustia, el pecado, lo absurdo, las limitaciones— descubre al ser. El no-ser arroja así al ser fuera de su escondrijo y le fuerza a afirmarse de forma dinámica. El no-ser devela lo divino arrancándole de su soledad, y lo revela como fuerza y como amor. Es el no-ser que hace de Dios un Dios vivo. Entonces la angustia y la finitud quedan integrados eternamente en la beatitud de lo infinito divino. De esta forma Dios está por encima de Dios; se entiende del Dios del teísmo, es decir, del Dios que aflora en los labios de los oradores, de los políticos, del hombre vulgar y de todos aquellos que pretenden de alguna manera impresionar al auditorio. Y si Dios está por encima de Dios, el hombre sobrepasa al hombre. La Iglesia debería ser precisamente para

todo hombre, en cuanto persona individual, la mediadora de un coraje que integra la duda y el absurdo; una Iglesia al pie de la cruz podrá realizar esta trascendental misión.

Tillich monta su teología existencial sobre el gran principio hegeliano consistente en que la creación es la ruptura y la caída de una unidad original; y la existencia no hace más que constatar que el mundo y el hombre están separados de Dios. La experiencia mística y la fe absoluta mediante la oración tienden a restaurar esa unidad primordial; porque en la experiencia, que es la fuente profunda del ser, desaparece la polaridad sujeto-objeto, hombre-Dios. Tú eres yo, yo soy Tú; he aquí en última instancia la quintaesencia del amor. La historia de Jesús es la constatación suprema en la historia humana de este hecho.

Hay que decir que la orientación de Tillich es muy paralela a la de Bernardo; desde la constatación del propio destierro en la región de la desemejanza, el «consentir es salvarse» [104]. No obstante, un Bernardo redivivo no asume ningún sistema de pensamiento prefabricado como Tillich. El secreto de la experiencia bernardiana es el encuentro con la desnuda Palabra de Dios revelada, a través de la fe. Este encuentro, que suscita un diálogo profundo, tiene eximios representantes en la literatura contemporánea de signo personalista; basta con pensar en Martín Buber y en Fernando Ebner.

Personalismo y experiencia dialógica

¿Qué es el hombre?, se pregunta Buber al fin de su librito que lleva el mismo título. Y él mismo se responde: «Si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia, se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del «uno» con el «otro» [105]. Este encuentro del yo con el tú está abierto hacia un «Tú», con mayúsculas, el «Tú eterno». El hombre es un ser relacional, y de esta relación surge el amor. «El amor no es un sentimiento adherido al yo, del cual el tú sea el contenido o el objeto; el amor está entre el yo y el tú» [106].

Ebner, más que Buber, acentúa el elemento cohesionador de la palabra, auténtico vehículo de unión entre el yo y el tú. Y sobre todo la Palabra de Dios, que debe hacer audible toda la

[104] ID., *Gr.* 2.
[105] M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* (Madrid 1979) p.150-151.
[106] ID., *Yo y Tú* (Buenos Aires 1979) p.74ss.

infinitud interna de la vida del hombre [107]. La fe en sí mismo es una vanidad vacía sin la fe en el tú. Pero el verdadero tú del yo es Dios. Quien en sí cree, cree también en el tú; y quien cree en el tú, cree también en sí mismo [108]. La profundidad de la relación entre el yo del hombre y el tú de Dios abre el camino de la autenticidad en la relación con los otros tús humanos. Pero la palabra necesita del amor. Tener la palabra significa tener amor. A impulsos del amor debe brotar la palabra en el hombre. El hombre debe llevar la palabra en su camino del yo al tú. Sólo en el amor, por el cual sale el yo de su reclusión interna y se abre al tú, puede la palabra ser fructífera y crear vida espiritual en el hombre al que es dicha [109].

La importancia de la Palabra en el sesgo de la relación del yo humano al tú de Dios se sitúa en el ámbito creacional, en la raíz misma del ser. «Que Dios creara al hombre significa que le habló» [110]. El hombre será en su profundidad personal capacidad de escucha al Tú eterno, y su existencia histórica no será otra cosa que una percepción-emisión de la palabra y del silencio con respecto a los otros tús humanos.

Bernardo no tiene nada que decir a las modernas escuelas bíblicas en lo concerniente a la interpretación literal de la Biblia. Su comprensión de la estructura literaria es muy imperfecta. Pero bajo el aspecto desarrollado por los escritores del personalismo dialógico, Bernardo tiene un mensaje valedero y precioso para los hombres de nuestro tiempo. Hoy día, que tan fácilmente se vulgariza, se manipula toda palabra, es urgente reencontrar su dinamismo interno a partir de la palabra que Dios nos ha dado. En efecto, la palabra ha sido escrita y pronunciada «para nosotros» [111], recalca con frecuencia Bernardo. Está exigiendo siempre una comunicación personal con Dios y con los demás hombres en todos los aspectos de la vida y de las necesidades [112]. Se nos exige como predisposición un silencio cada vez más profundo [113]; porque sólo así la palabra penetra, queda dentro y es pasto del corazón que la rumia incesantemente [114]. La rumia es el símbolo más expresivo del diálogo interior con la palabra.

[107] F. EBNER, *Das Wort und die geistige Realitäten* (Viena 1952) p.99.
[108] ID., *Das Wort ist der Weg* (Viena 1949) p.88.
[109] Ibid., p.118.
[110] ID., *Das Wort und die...*. p.39.
[111] Cf. 1 Cor 9,10.
[112] BERN., *Var.* 24,2.
[113] ID., *Var.* 23,7.
[114] ID., *S. Cant.* 16,2: «Suaviter rumino ista: et replentur viscera mea, et interiora mea saginantur...»

Experiencia, conciencia y memoria

La conciencia para Bernardo es la experiencia del diálogo presencial del yo con el Tú, *cum-scientia* [115]. Sin experiencia no hay conciencia, porque la conciencia es la ciencia de la presencia [116]. Muy ligada a la noción de conciencia encontramos en Bernardo el término *memoria*. Conciencia-memoria se conglutinan entre sí gracias a un tercer analogado, la presencia.

La conciencia-memoria supone la humildad en ejercicio. La humildad acoge al tú como don y se deshace en gratitud. Así, la humildad es una gratitud creadora, pero contraria a cualquier pretensión de innovar. La pretensión se confunde a menudo con el rechazo a admirar, a reconocer, a estar-naciendo-juntos, *con-naître*, en observación aguda de Claudel. La conciencia, *cum-scientia*, es una gratitud recogida, un recuerdo, memoria, del alma vigilante y atenta que se opone a las fuerzas de dispersión y de destrucción interiores. Es fidelidad activa y creadora a los valores de siempre [117].

La doctrina bernardiana de la memoria-presencia anima a todo el mecanismo de la meditación y de la sacramentalidad de las palabras y acontecimientos evangélicos. Pero ¿qué es, más en concreto, la memoria para Bernardo? Inspirándose en San Agustín, Bernardo sostiene que el alma es memoria, razón y voluntad [118]. La memoria no es exactamente sinónimo de recuerdo [119]. La memoria es la presencia del alma a sí misma. Estar presente a sí mismo implica interioridad, y un rayo de luz, la presencia del otro, el tú, que esclarece al yo. El esclarecimiento es precisamente la conciencia. Por eso Bernardo sien-

[115] *De domo interiori seu de conscientia aedificanda* 11,18: PL 184,508ss: «Conscientia est cordis sciencia». Esta ciencia del corazón se logra por el conocimiento que destella un corazón puro y por la presencia del que habita en el corazón como en su casa (4,12).

[116] BERN., *TSS* 3,3; *Var.* 32,1. La siguiente nota de Heidegger parece útil para comprender el sentido de la experiencia en cuanto conciencia de algo que nos ocurre, que nos embarga. «Tener experiencia, de lo que sea, de una cosa, de una persona humana, de un dios, quiere decir dejarlo venir hacia nosotros, para que nos alcance, nos derribe y nos transforme. *Tener*, en este contexto, no quiere decir que seamos los actores de la experiencia. Es lo mismo que cuando se habla de *tener una enfermedad*. Esto significa pasar a través de, sufrir, aguantar, acoger lo que nos acontece sometiéndonos a ello...; tener experiencia —*erfahren*— significa *eundo assequi*, ir al encuentro. Experiencia es ponerse en camino» (M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole* [París 1954] p.143.153).

[117] P. CLAUDEL, *La notion d'héritage spirituelle*, en *Le déclin de la Sagesse* (París 1954) p.50-54.

[118] BERN., *Pent.* 1,5; *Conv.* 6,11.

[119] ID., *Cons.* V 26.

te la experiencia, conciencia, del Espíritu Santo, *movet memoriam* [120]. Aun lo pasado, lo olvidado, hace referencia al presente. La memoria no trata de tomar conciencia del pasado, esto sería el recuerdo, sino del presente olvidado. Por eso Bernardo, cuando evoca la memoria de Cristo o de su pasión, evoca la re-presentación de unos hechos o signos históricos en la realidad de su misterio, en sus efectos actuales y escatológicos, vividos en el fondo del corazón y en la existencia concreta. La *memoria-praesentia* es una síntesis del ejercicio meditativo bernardiano.

Autores modernos como Péguy coinciden con Bernardo, oponiendo a la memoria la historia, en cuanto dato pasado. «La historia es paralela al acontecimiento; la memoria es central, perpendicular y axial. La historia se ocupa siempre del acontecimiento; la memoria está siempre dentro» [121]. Por eso quizá Péguy anotaba que Jesús, contrariamente a los dioses homéricos, no es un ser mitológico: «para los cristianos existe el Hijo de Dios hecho hombre. Los infieles suponen que es un hombre, y nunca lo tienen por un ser mitológico. Jesús es el último eslabón de los pecadores; por eso el más reciente de los pecadores pertenece como algo propio a Jesús» [122].

Para los existencialistas más kierkegaardianos existe una presencia invisible de Cristo en la historia contingente al instante. Volviendo a Unamuno apreciamos ciertas diferencias en matices. Don Miguel siempre ha querido la continuidad en su vida personal. Pero es consciente de que sólo sería posible cuando el espíritu se identificara con la memoria, si cada experiencia no se volatiza en el instante, sino que se sedimenta en el recuerdo. Y son estos recuerdos los que, superpuestos, van formando el bloque de personalidad. «Que el recuerdo, / Señor, es el espíritu; y dormirse / sobre la almohada del recuerdo es vida / que vale lo que cuesta. Es la memoria / flor de la eternidad...» [123]

El tipo de experiencia emocional

Veamos ahora cómo se da esta experiencia-presencia. ¿Como emoción? Hay que recordar el clásico libro de Rodolfo

[120] ID., *Pent.* 1,5.
[121] CH. PÉGUY, *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, en *Oeuvres en prose, 1909-1914* (Paris 1961) p.272.
[122] Ibid., p.257.
[123] J. CAMÓN AZNAR, *Cinco pensadores ante el espíritu* (Madrid 1975) p.122-123.

Otto *Das Heilige* [124]. El autor mantiene el carácter de experiencia emocional individual como irrupción súbita de lo mistérico. El hombre sólo supera al hombre cuando es sacudido en su propia raíz. Una especie de Tú, el completamente Otro, *Das ganz Andere*, arrolla al yo, que queda como anonadado por la fuerza de un misterio tremendo y fascinante. Para Otto se puede llegar aquí mediante la intuición y la emoción, porque la religión es la manifestación de las fuerzas psíquicas inconscientes; entonces se mezcla lo divino y lo humano, lo racional y lo irracional.

En Bernardo, evidentemente, no hay eco de ese carácter irruptivo de la experiencia. Para el Claravalense se trata más bien de un contacto, un sentido del gusto que requiere el desgajamiento de la corteza del corazón para despertar el germen de la *sapientia* (sabor) en contacto con la Palabra revelada. El misterio no es precisamente lo que irrumpe con fuerza, sino lo que yace silencioso en el fondo del corazón [125], puesto que se trata de una experiencia espiritual, Cristo, invisible, se hace presente en su glorificación, aunque inaccesible a los sentidos carnales. La experiencia de Cristo se funda en la unión espiritual con El. Pero el Espíritu de Jesús es quien la realiza, revelando así las profundidades divinas y los misterios de salvación.

El tipo de experiencia psicoanalítica (Freud) y de la psicología profunda (Jung)

Podría hablarse de experiencia religiosa en Freud en cuanto sublimación de la represión sexual y el desarrollo de la conciencia de normas procedentes del super-yo.

Más interesante es la visión de Jung sobre el fenómeno religioso. En Jung se da una cierta aproximación a «lo sagrado» de Otto, para quien la experiencia religiosa dimana naturalmente del alma humana a través de un elemento numinoso y de la *pistis* o fe abierta a esta realidad. Fenomenológicamente, la religión designa entonces la actitud fundamental de una conciencia que ha sido transformada por la experiencia de lo numinoso, como aconteció en Pablo.

El hombre tiene en su mano la suscitación del fenómeno cuantas veces se disponga a ello; la clave se sitúa en la inmersión dentro del inconsciente. Es una experiencia que debería

[124] R. OTTO, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1925).

[125] BERN., *S. Cant.* 74,5-6: «Si intus (aspexi), et ipsum interius erat».

ser general en la humanidad, por tratarse de un dato del inconsciente colectivo. Las prácticas psicoterapéuticas, las eliminaciones de neurosis, deben encaminar a las personas hacia esta experiencia. Jung estudia las religiones de los pueblos, corrientes ocultas, mistéricas y gnósticas, círculos alquimísticos, prácticas del budismo zen y yógico, todo con el fin de despertar la voz del inconsciente. Como presupuesto, según Jung, se necesita una constante precaución para no reprimir «nuestra hermana sombra», todo eso que consideramos «negativo y adverso». «Cada uno de nosotros está perseguido por su sombra, y cuanto menos incorporada esté a la vida consciente del individuo, es tanto más negra y densa» [126]. «Precisamente por la sombra hay que llegar a la totalidad del hombre, a su profundidad, que es lo mismo; sin ello es imposible la experiencia, porque el hombre permanece fragmentario» [127].

En este aspecto, la experiencia para Jung no supone la irrupción del «completamente Otro» de Otto; porque el alma tiene que poseer en sí misma una facultad de relación con Dios, con su esencia, sin lo cual la experiencia sería imposible. En lenguaje religioso, esta correspondencia es el arquetipo de la imagen de Dios.

Aunque, aparentemente, la experiencia religiosa, para Jung, está ligada a un inconsciente colectivo y, por lo tanto, a una decisión impersonal del hombre [128], no obstante, la relación como persona en su sentido pleno no se lleva a cabo sin la experiencia. «Poco importa lo que el mundo piense de la experiencia religiosa; el que la ha tenido posee el inmenso tesoro de algo que le ha colmado de una fuente de vida, de significado y de belleza; y que ha dado un nuevo esplendor al mundo y a la humanidad» [129].

Para el promotor de la logoterapia, Victor E. Frankl, la verdadera persona profunda se sitúa a nivel del inconsciente espiritual existencial. La religiosidad es algo así como un logos inconsciente. La fórmula «Dios inconsciente» vendría a significar la relación escondida del hombre a Dios, a su vez escondido [130]. Frankl corrige a Jung insistiendo en que la religiosidad y la experiencia pertenecen a lo más íntimo de la persona, y que no es un arquetipo del inconsciente colectivo (=el ello). La religiosidad y la experiencia no tienen carácter impulsivo,

[126] C. G. Jung, *Psychologie et Religion* (París 1958) p.153.
[127] Id., *Psychologie et Alchimie* (París 1970) p.9.
[128] V. Frankl, *La presencia ignorada de Dios* (Barcelona 1977) p.72.
[129] C. G. Jung, o.c., p.198.
[130] V. Frankl, o.c., p.68.

sino decisivo. La orientación de la persona hacia este que podríamos llamar inmanentismo trascendente, permite liberarse a cualquier ser humano de ese «vacío existencial», el gran mal de nuestros tiempos. La ciencia proporciona un instrumento hábil; la «palabra» *(logos)* es terapia del mal del hombre. La logoterapia, según Frankl, al mismo tiempo que cura al hombre de sus neurosis, le encamina hacia la presencia ignorada de Dios.

De todo esto bien sabe la experiencia de Bernardo. Para el abad de Clairvaux, toda la vida del hombre es un trabajo en colaboración de la palabra y de la persona que siempre va descubriendo en su interior zonas inexploradas. La luz de la palabra, auténtica terapia interior, va transformando por la fe todas esas obras en luz, hasta despertar al Verbo, la Palabra revelada, asentada en el fondo del hombre como en su trono [131]. En Bernardo no se da la experiencia profunda del hombre desligada del misterio de la palabra. El Bernardo «biblizado» es el *Bernardo-con-Dios*, nunca el Bernardo solo.

La dimensión teologal de la experiencia en cuanto fenómeno prefilosófico y metalógico

Tratar esta dimensión presupone una cierta hendidura en la realidad de nuestro ser como misterio. La vida del hombre, aun en sus más nimias y vulgares manifestaciones de lo cotidiano, está ligada a la profundidad de su propio misterio. Tal profundidad es una instancia, una silenciosa religación del yo al Tú de lo real [132]. Para Zubiri, el hombre, por el mero hecho de serlo, está comprometido fundamentalmente con la realidad como ultimidad. Aquí radica el problema de la experiencia de Dios. El fundamento en ultimidad de la realidad es algo absoluto, equivalente a un alguien que se revela en forma de voz, «la voz de la conciencia». La voz es signo de una triple presencia fundante de la realidad, presencia fontanal, interpersonal y manifestante. «Dios significa para Zubiri el ámbito de la ultimidad de lo real» [133]. El hombre capta a Dios en la absolutez de su propio ser sustantivo, es decir, en la experiencia que tiene de sí mismo como ser positivo y relativamente absoluto. «El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios; y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física

[131] BERN., *S. Cant.* 27,1; 67,1.
[132] X. ZUBIRI, *El hombre, realidad pesonal:* Rev. de Occid. (1963) 58.
[133] Ibid., p.56.

hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios» [134].

Pero la revelación plena y perfecta se da sólo en Cristo; porque en Cristo se incorpora el hombre, esencia abierta a Dios. Lo teologal es una estricta dimensión del hombre en cuanto abierto y en cuanto tensión a Dios. El hombre es religado y religioso porque en su creación ha sido ya conectado intrínsecamente al orden divino, al estado teologal [135].

Con expresiones distintas y categorías mentales menos refinadas, Bernardo concibe la dimensión teologal de la experiencia en su gran principio motor: la persona está constituida a imagen y semejanza de Dios. Esta realidad tiene que resonar mediante la ascesis en el oído profundo del corazón en cuanto *potentia oboedientialis*.

Historia y escatología

El hombre, y sobre todo el cristiano, vive en dos mundos y no puede contentarse con aspiraciones y sueños románticos. No se puede tampoco tratar de vivir en un mundo excluyendo al otro. Intentarlo fue quizá la tentación «mística» de Unamuno, si bien hay que reconocer el vigor extraordinario y el rigor de verdad en las siguientes líneas, más transparentes quizá que las ambigüedades que traslucen otros autores: «Yo no digo que merecemos un más allá, ni que la lógica nos lo demuestre. Digo que lo necesito, merézcalo o no, y nada más. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo necesito eso, ¡lo *necesito!* Y sin ello ni hay alegría de vivir, ni la alegría de vivir quiere decir nada. Es muy cómodo eso de decir: ¡Hay que vivir, hay que contentarse con la vida! ¿Y los que no nos contentamos con ella?» [136].

La incomparable grandeza de Unamuno está en afirmar, en verso y en prosa, en ensayos filosóficos y en obras de teatro, en artículos de crítica y en novelas, el disparate radical de este mundo si no hay un más allá. A Ilundain, que le acusa de complacerse en el desdén de la vida terrestre considerándola como un valle de lágrimas, le responde: «La obsesión de la

[134] ID., *El problema teologal del hombre*, en *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a K. Rahner (Madrid 1975) p.55-64.

[135] ID., *El origen del hombre:* Rev. de Occid. (1964) 146-173.

[136] Cit. por CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, IV (Madrid 1964) p.153.

muerte viene de la plenitud de la vida. La tenemos los que sentimos que la vida nos desborda, y porque nos desborda, la queremos inacabable. Se aferran a la vida los débiles. Lo que hay que inocular a los hombres es la fe en otra vida personal. Es tanto lo que amo a la vida, que el perderla me parece el peor de los males. Los que gozan al día y sin cuidarse de si han de perderla o no *del todo* es que no la quieren» [137].

Con frecuencia, las aspiraciones eternas unamunianas revisten balbuceos explosivamente trágicos: «¡Ser, ser siempre, ser sin término, sed de ser sin más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternamente y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!» [138]

El valle de lágrimas orienta hacia la otra vida. Es un mero espectro romántico lo que ha hecho pensar que los monjes cistercienses y el mismo Bernardo hayan podido *deleitarse* en esta idea. «Odio a la muerte, mi muerte y la de los míos», exclama Bernardo ante el cadáver de su hermano Gerardo [139]. En sus *Sermones sobre la Ascensión* explayará esta sed de eternidad personal y humana. La inteligencia, que es la facultad de ser, y la voluntad, que ama y desea, no pueden permanecer indiferentes o en equívoco cuando se trata de la realidad de su objeto. Hay dos mundos. Pasamos de uno a otro como de la carne al espíritu, del tiempo a la eternidad.

Es sabido que Bultmann adoptó el existencialismo heidegeriano. Para el profesor de Marburgo, la actualidad de la existencia personal exige un compromiso totalizante de cada persona con la palabra que interpela. La fe de Bultmann requiere ese proyecto de «desmitificación»; es decir, que toda palabra tiene que despojarse de su revestimiento histórico y sobrecargarse de una fuerte dosis escatológica. «El significado de la historia descansa siempre en el presente. Cuando la fe cristiana concibe el presente como un presente escatológico, realiza el significado de la historia. El hombre que se lamenta y dice: "Yo no puedo encontrar significado a la historia; por eso mi vida, ligada a la historia, no tiene significado alguno", precisa esta respuesta: No mires la historia universal; mira tu propia historia. Siempre, cada instante presente contiene el significado de tu historia. Y tú nunca puedes mirar la historia como espectador; debes mirarla a partir de tus decisiones, de tu responsabilidad. En cada instante dormita la posibilidad de que acontezca el instante escatológico. Te toca despertarlo». Así concluye Bultmann su libro *Geschichte und Eschatologie*. La his-

[137] Ibíd., p.154.
[138] M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid 1976).
[139] BERN., *S. Cant.* 26,9.

toria pasada —*Historie*— hay que dismitificarla, vaciarla, para que se convierta en historia viviente —*Geschichte*—, que se realiza en la libre opción del presente.

Para desmitificar la Palabra de Dios y convertirla en mensaje presente y escatológico hay que convencerse, según Bultmann, de que un contenido inteligible no es lo primero determinante, sino el hecho de ser pronunciado; como tampoco lo es la verdad subsistente y eterna, sino el acontecimiento que representa el instante en que Dios la ha proferido. La Palabra concierne siempre en definitiva al hombre que acoge o rechaza a Dios en el acto mismo de su revelación, mediante la escucha y la obediencia de la fe, o la sordera y desobediencia de la incredulidad.

A Bernardo no le satisfaría esta concepción bultmaniana de la historia, de la escatología y del misterio mismo de la Palabra. A pesar del nuevo sentido de la realidad escatológica, Bernardo nunca la disocia de la realidad presente y pasada. La Escritura es siempre ocasión de una intervención personal de Dios en la existencia de quien la lee. «Mi salvador sigue llorando todavía mis pecados y queda sumido en tristeza mientras nos aferramos al error» [140]. El «ya sí - todavía no», antes bernardiano que culmaniano, se vive fundamentalmente en el misterio de la Palabra, de Cristo viviente, presente en el *interim* de la existencia. «Pasamos de la muerte a la vida por el Espíritu vivificador en una verdadera y diaria experiencia *(quotidiano experimento)*» [141].

Bernardo rechazaría también la tesis dialéctica de Barth acerca de la trascendencia de la Palabra, ese *finitum non capax infinitum,* aunque asumiría su positivismo cristológico por el que Cristo salva cualquier paradoja y contradicción, tiempo-eternidad, justicia-pecado, divinidad-humanidad... Cristo personifica esta contrastante paradoja porque su tiempo es un tiempo eterno. El momento cronológico de su vivencia pascual todavía aquí abajo, los cuarenta días [142], es el *kairos* de comunión entre la eternidad y el tiempo. Ambos se compenetran; es como la temporalización de lo eterno. Lo eterno se hace interior, celeste; lo temporal, envolvente. Algo de esto se percibe leyendo el relato de los dos de Emaús. Lo eterno, lo interior, acompaña a los viajeros, les sigue, aunque, fascinados por el envolvente temporal, no se apercibían. El paradigma se mantiene en el misterio de la Palabra revelada, Palabra divino-

[140] Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale* I-I p.284.
[141] ID., *S. Cant.* 59,6.
[142] H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia* (Madrid 1964) p.93ss.

humana, Palabra condensada —*Verbum abbreviatum*—, hasta el fin del tiempo [143]. La Palabra, para Bernardo, es cuerpo de Cristo y de Cristo resucitado, y tiende a expresar en el sujeto la misma realidad del misterio de Cristo.

Por eso, la idea que Bernardo se forma del tiempo deriva de la doctrina sobre la encarnación; y la unidad de lo divino con lo humano se inserta en el núcleo de este misterio. Bernardo nos lo ha dejado constatado en distintos pasajes [144]. Explica la vida terrena como una condición de paso, de prueba, de experiencia, un *interim*. Es como una interrupción, un desgarrón, un paso difícil entre dos eternidades. A la literatura contemporánea no le es extraña esta idea. «La liberación consiste en buscar más allá del presente...; para el progresista, la patria se sitúa en el camino del tiempo, y el cielo se llama *mañana*. Para el místico, la patria se sitúa en *el antes* y en *el después* del camino. Y el cielo se llama *siempre*. En la primera hipótesis, el tiempo es el material de nuestro destino; en la segunda, es un desgarrón, el eclipse desdichado de haber nacido *(the eclipsing Curse of Birth*, SHELLEY, *Adonais)* [145]. Gertrudis von Lefort, en *La mujer eterna*, cita un pasaje de la novela de Sigfrid Undset donde aparece la misma noción de tiempo: «En la maternidad física, la vida y la muerte están muy cercanas. El río infinito de las generaciones tiene su fuente en la eternidad, y allí vuelve a sumergirse... Ella creyó —se trata de la madre— que había experimentado todo esto cuando dio a luz. En el instante mismo en que la criatura salía de su seno, la ola de un océano inmenso la había sumergido..., la misma ola procedente de la invisible eternidad había, además, arremetido contra ella —en la muerte de Sölvi— al mismo tiempo que arrebataba a su criatura. El oleaje que surgió de la eternidad y que vuelve a la eternidad abre, por así decirlo, a la hora del nacimiento, el seno materno, transformándolo en un portalón entre dos mundos... Salida de la eternidad invisible, la vida entra en el mundo visible del tiempo; pero venir de la eternidad para volver a la eternidad es, en términos religiosos, venir de Dios para volver a Dios» [146].

Bernardo injerta sus nociones de eternidad indivisible e inabarcable en su concepción doctrinal sobre la Imagen del Hijo de Dios. Todos nosotros estamos predestinados a conformarnos a esta Imagen. Las dos eternidades que a veces men-

[143] L. ALONSO SCHÖKEL, *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*, en *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum»* (Madrid 1969) p.668ss.

[144] BERN., *Sl XC 7*,6; *Ded.* 5,7; *S. Cant.* 27,6-8; *Cart.* 107,8-10.

[145] G. THIBON, *L'ignorante étoilée* (París 1974) p.122.

[146] G. VON LEFORT, *La mujer eterna* (Barcelona 1964) p.136.

ciona son la de predestinación y la de glorificación. Entre ellas aparecen dos etapas intermedias, siempre según el contexto de la carta a los Romanos (8,29-30), que compendian el tiempo de la vida terrena, la vocación y la santificación. Esta visión presenta al tiempo como la medida del movimiento del hombre en camino hacia Dios, de quien procede. La esperanza esclarece el tiempo de prueba y le confiere el impulso renovado en sus incesantes aspiraciones. La doctrina bernardiana acerca del trabajo, del cuerpo, de la ascesis, está sellada y marcada por esta idea del tiempo.

La paz y el reino de Dios

Si se busca un punto de confluencia entre lo temporal y lo eterno, entre lo divino y lo humano, no podrá pensarse más que en la paz vivencial. La paz evoca el consentimiento de la libertad ante el don que Dios ofrece al hombre. Por eso la paz en la doctrina bernardiana expresa el acabamiento de todo el itinerario espiritual y místico. Bernardo quiere llevar al hombre al lugar de la paz, a *consentir en la paz*, en expresión de Claudel [147]. El Dante había comprendido que únicamente San Bernardo podía llevarle, más allá de la sonrisa de Beatriz y de las explicaciones tomistas, hasta «la identificación de su deseo y de todo su querer con el Amor, que atrae hacia su órbita el movimiento del sol y de las estrellas» [148]. Viéndole como una auténtica imagen de Dios, Dante exclama: «Era caridad viva, porque ya había gustado de esta paz» [149]. Recordando el célebre verso *e la sua voluntate è nostra pace*, inmediatamente pensamos que la voluntad de Dios es quien ordena nuestra vida estableciéndola así en la paz. Lo mismo piensa Bernardo. Más cerca de nosotros, el ya mencionado Unamuno dejó escrito en su diario: «Búscate en el Señor y allí hallarás paz verdadera y podrás mirarte frente a frente, y abrazado a ti mismo en santa caridad sentirás la permanente sustancialidad de tu alma, llamada por Cristo a la vida eterna» [150].

Ya decíamos antes que el cristiano vive en dos mundos. Sin embargo, estos dos mundos no forman más que uno solo, el reino de Dios. La paz de Cristo nos establece en él mediante su venida interior. La idea de una segunda venida entre la pri-

[147] A. FOREST, *Saint Bernard et notre temps*, en *Saint Bernard Théologien: Analecta S.O.C.* (Roma 1953) 298.

[148] *La divina comedia. Paraíso* 33.

[149] ID., *Paraíso* 31.

[150] M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo* p.49; BERN., *S. Cant.* 22,8.

mera, la encarnación, y la tercera, la parusía, es familiar a San Bernardo [151]. Se suele leer en ciertos teólogos que sólo en el Renacimiento y en los tiempos modernos, a partir sobre todo de Descartes, la interioridad de la conciencia y la subjetividad de la libertad llegan a ser el punto capital para la explicación de la realidad. No será superfluo citar a un gran conocedor de la filosofía francesa, A. Forest: «Si trato de analizar mi pensamiento y evocar recuerdos, me parece que el interés que me inclina hacia las doctrinas cistercienses proviene de su encuentro, muy sorprendente por cierto, con los temas actuales de la filosofía y de la conciencia. No es un encuentro fortuito. Las doctrinas monásticas han contribuido a formar la conciencia moderna y la visión general que tenemos de las cosas. Lo que más llama la atención son las ideas referentes a la ascensión y al progreso *—ascendere cor altum—*, el progreso de la conciencia, analizada de forma más profunda, una fuerza sugestiva concretada en la idea de que la semejanza con Dios es al mismo tiempo la semejanza consigo mismo. Me parece que la espiritualidad cristiana ha encontrado en las expresiones de San Bernardo una gran energía y una intensa seducción para el alma moderna» [152].

El reino de Dios no es más que el dinamismo de la semejanza al cuerpo de Cristo mediante la caridad; es el fin de toda vocación (Col 3,14.15). La paz expresa este último acabamiento que sobrepasa toda división, separación, contradicción e incluso distinción dialéctica. El hombre nuevo «es incapaz de envejecer; se rejuvenece sin cesar» [153]. Jesús nos establece en la paz interior, social y divina mediante la cruz, reduciendo a la unidad toda dualidad, cualquier duplicidad [154]. Bernardo comentó muchas veces el evangelio de las bienaventuranzas, y la paz ocupa siempre el puesto óptimo entre los restantes valores espirituales. En la enumeración de los bienaventurados, los pacíficos ocupan un lugar privilegiado, representan la quintaesencia de la perfección monástica, según el escalafón común a la mentalidad del siglo XII [155].

[151] BERN., *Adv.* 3,4; 4,4.

[152] *Carta* fechada el 7 de sept. de 1954.

[153] BERN., *Vig. Nav.* 6,6.

[154] Col 2,14-16; BERN., *S. Cant.* 82,1ss.

[155] BERN., *S. Cant.* 22,8: «Quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, et solam iustificatus per fidem, pacem habebit ad Deum». Este texto, sin duda, no habría desagradado ni a Lutero ni a Bonhoeffer, que escribía a su hermano Karl en 1935: «La restauración de la Iglesia vendrá con toda certeza de una especie de nuevo monaquismo que no tendrá de común con el tradicional más que la ausencia de cualquier compromiso, conforme al sermón de la montaña y la obediencia a Cristo. Creo que estamos en el momento de

Pero ¿qué es el reino de Dios para Bernardo? Con relativa extensión se ha tocado este punto en otra parte bajo imágenes simbólicas [156]. Brevemente, podemos referirnos al reino de Dios en cuanto dinamismo vivencial de la realidad original y escatológica, la región de la semejanza, en la paz y en la relativa unidad consigo mismo. Bernardo no piensa en el reino de Dios como expresión comunitaria de un pueblo, el pueblo redimido que cree; describe más bien los efectos personales de la vivencia de este reino.

Uno de los escritores modernos que fina y solapadamente han hablado de un «contra-reino» de Dios es Ernst Bloch. Para el filósofo materialista utópico, el reino de Dios es una pura creación del deseo del hombre, de su tendencia subjetiva que se abre camino hacia lo «completamente otro». «El lado subjetivo religioso es revestido ahora con el misterio de la espacialidad en torno al objeto supremo, el *misterium* del reino. Dios se convierte en el reino de Dios... De aquí ese renacimiento como nuevo cielo y nueva tierra, como transfiguración de la naturaleza...» Para Bloch se da también una íntima conexión entre reino y paz: «el contenido desiderativo de la religión continúa siendo la vida placentera en el misterio de la existencia, como un deseo mediado con el hombre y proclive a su más profundo deseo, hasta desembocar en la paz del deseo» [157]. El reino es una utopía, un sueño inalcanzable en cuanto objeto exterior. Y si el reino existe, no es más que la misma y suprema aspiración del hombre sin referencia alguna.

Suprimir la realidad escatológica de la vida del hombre es arrancar de cuajo las raíces del más sano humanismo y, sobre todo, del humanismo radical que proyecta la doctrina bernardiana. Diríamos que entre Bernardo y Bloch haya una cierta coincidencia, coincidencia en la aspiración, coincidencia en el principio interior, coincidencia en el elemento de paz; sólo que en uno se trata de reino y en otro de contra-reino; en uno de fe y en otro de utopía.

Cristo, camino y consumador del reino

Cuando San Bernardo se entretiene en la expresión *Verbum abbreviatum,* Palabra condensada, se está refiriendo a la reintegración del hombre en la plenitud de ser. En la medida

unir a los hombres para esto» (citado por E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer* [París 1969] p.409).

[156] Véase Introd. *El carisma cisterciense...* p.14ss.

[157] E. BLOCH, *El principio Esperanza* III p.303.

en que el hombre consiente libremente a esta invitación en el amor, queda conformado e indisolublemente unido a Dios en el Verbo, la *Palabra-hecha-carne*, que le hace pasar al Verbo o Palabra-Espíritu. La cristología de San Bernardo se encuentra sintetizada en el *Sermón veinte sobre el Cantar de los Cantares* [158].

La devoción de Bernardo por la humanidad de Cristo ha abierto surco en la espiritualidad cristiana; aunque, por desgracia, muy pronto quedó desgajada de sus orígenes teológicos para convertirse, como la devoción a María, en algo lírico y casi sentimental a nivel popular. En el siglo XVII, y en nuestros tiempos sobre todo, se intenta revalorizar el verdadero sentido de estas devociones a Cristo y a María.

Jean Luc Marion nos acaba de recordar la dimensión de Cristo en San Bernardo. Pone de relive el autor la adhesión de los discípulos a la presencia inmediatamente corporal de Cristo. «Supone en ellos un amor carnal, siempre inclinado a poseer con frenesí infantil de un amor crispado, ciego e impotente. Cuando se trata de acercarse a Cristo, el amor carnal elimina la confianza. La adhesión a Cristo es un don inestimable del espíritu. Aun así, para Bernardo esta adhesión sigue siendo carnal, en comparación con ese otro amor que no tiene por objeto solamente al Verbo hecho carne, sino al Verbo en cuanto Sabiduría, justicia, verdad, santidad, piedad, virtud y otros muchos apelativos de este género». «El apego al cuerpo de Cristo no es aquí carnal, porque en toda relación con la realidad corporal quedaría al menos una huella de corrupción; además, Cristo ha santificado esa realidad corporal asumiéndola. Siempre en la inmediatez de una familiaridad cerrada, el cuerpo se encuentra como trivializado; y allí donde falta lo divino..., el icono se convierte en ídolo» [159].

Cuando páginas más adelante el mismo autor afirma que «estas dos voluntades solas —la del Padre y la del Hijo— pueden subsistir en la distancia que ellas miden, aguantan y consuman», descubre un lugar de encuentro para Máximo el Confesor y Hölderlin, aunque de hecho mantiene una más estrecha proximidad con San Bernardo [160]. «Una relación tal compromete al alma con respecto al Verbo cuando la semejanza, que

[158] BERN., *S. Cant.* 20,8.

[159] J. L. MARION, *L'idole et la distance* (París 1977) p.151.

[160] Ibíd., p.162. San Bernardo, en el tratado sobre el *Precepto y la Dispensa* 20,60, afirma: «Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat quam ubi amat». Este texto parece citarlo San Juan de la Cruz en *Dictámenes de espíritu:* «Porque el alma está más donde ama que donde anima», en *Vida y obras de San Juan de la Cruz* (Madrid 1974) p.982.

es el alma por naturaleza, vuelve a ser semejanza mediante la afirmación propia, es decir, mediante la voluntad» [161]. En su libre y voluntario asentimiento a la *kénosis* del Verbo, la humanidad trasciende la distancia espacial y temporal, quedando íntimamente unida a Dios, divinizada [162].

Cristo es el camino de divinización del cristiano. Por eso vino al mundo y se unió al hombre en donde se encontraba, en la carne de pecado. Maurice Blondel ha calado en toda la riqueza de esta doctrina sobre ese Dios que se hace accesible mediante la experiencia integral que hizo de la condición humana. «Lo que Cristo sabía desde toda la eternidad por su divinidad, lo aprendió de *forma distinta (aliter)*, en el tiempo que duró su experiencia humana» [163]. Blondel cita esta frase en latín hacia el final de su obra *L'Action*, y comenta: «Es necesario llegar hasta ahí para ver, si no toda la razón y el fin verdadero, al menos los medios del Amor creador en el don gratuito del ser a otros distintos del Ser. Sin esta mirada nunca se logrará fundamentar la existencia». Y reflexionando como filósofo, continúa: «Para que la mediación fuese total, permanente, vo-

[161] BERN., *Am. D.* 39; *S. Cant.* 71,5; 83,5. El padre Henri de Lubac puntualiza: «San Bernardo ha comentado más de una vez este *unus spiritus* realizado mediante la unión de amor, que es la unidad de quereres. Se comprende imperfectamente a San Bernardo y a los que se inclinan por una mística de la voluntad, porque no se cae en la cuenta de que para ellos la voluntad es lo que hay de más profundo en el ser» (*La mystique et les mystiques,* préface [París 1965] p.31-32).

[162] Una cita literal, muy rara en San Bernardo, une esta doctrina con la tradición patrística griega: «La contemplación, conformidad de voluntades, ha sido posible gracias a la humillación del Verbo de Dios hasta asumir la naturaleza humana; y gracias a esto, se eleva esta misma naturaleza hasta el Verbo mediante el amor divino» (*Var.* 87,3). Este mismo texto lo había traducido ya Juan Escoto Eriúgena en su *De divisione naturae* I 9 (PL 122,449ab), citando a su vez a Máximo el Confesor, en *Ambiguorum liber* (PL 91,104d); y éste cita por su parte a Gregorio Nacianceno en su *Oratio Theologica* 29,III 19 (PG 36,99a). La idea proviene de Orígenes: «El camino que lleva a las alturas es el mismo por el que Cristo bajó. El abre el paso mediante su ascensión» (*Hom. 27 sobre los Números 5:* PG 12,710b). Entre los incontables planteamientos de esta doctrina citamos la siguiente síntesis de Bernardo en *Asc.* 3,4.: «Los apóstoles, habituados a la presencia corporal del Señor, no podían soportar que les hablara de su marcha ni verse abandonados por él. ¿Por qué? Porque, si su inteligencia estaba iluminada ya, su querer —*affectus*— estaba aún por purificar. *Os conviene que me vaya para que recibáis el Espíritu.* ¿Por qué? ¿Es que el Espíritu no quería el cuerpo de Cristo que hizo nacer de María? Sí, evidentemente; pero lo que ahora se nos indica es el camino que debemos seguir y quedar capacitados para recibir la forma con que quedaremos marcados —*imprimeretur*—. La inteligencia iluminada conoce el bien; pero es necesario que la voluntad purificada lo quiera. En esto consiste la religión perfecta y la perfección religiosa».

[163] ID., *Gr. H.* 10.

luntaria..., quizá se necesitaba de un Mediador que se hiciese paciente de esta realidad integral y que fuese como el Amén del universo» [164].

Pascal suele ser muy afín con San Bernardo. Respecto a la persona de Cristo en sus dos naturalezas, celeste y terrestre, sintoniza con la cristología bernardiana considerando a la naturaleza celeste como el principio de ordenación y de síntesis universal. Tres de sus *Pensamientos* permiten asegurar lo que afirmamos: «Jesucristo y San Pablo tienen el orden de la caridad, no del talento, porque quieren inflamar, no instruir. Lo mismo cabe decir de San Agustín. Este orden consiste en mostrar siempre la relación que con el fin tiene cada realidad humana o terrena» [165]. «Nunca se es grande situándose en un extremo. Hay que tocar los dos a la vez y llenar el espacio que los separa» [166]. «El conocimiento de Dios sin el de la propia miseria engendra orgullo. El conocimiento de la propia miseria sin el de Dios causa desesperación. El justo medio se halla en el conocimiento de Jesucristo, porque en El encontramos a Dios y nuestra propia miseria» [167].

Este último texto expresa atinadamente la doctrina de la humildad, que lleva a la verdad, y la devoción a la humanidad del Verbo hecho carne, que nos lleva al Verbo-Espíritu. Lo mismo piensa Bernardo. Es cierto que el Cristo histórico y sacramental es siempre la llave de la mística más sublime que nos sitúa en la medula misma de la unión con Dios; pero no hay que olvidar, como lo recuerda el padre De Lubac, que «todo cuanto se ha hecho por primera vez en la historia no tiene otra finalidad distinta que un encuentro interior. Cualquier fenómeno eclesial apunta a esto mismo. Todo se consuma en el hombre interior» [168].

La memoria, clave de lectura

Nadie ha hablado mejor que San Bernardo del mundo en el que Cristo nos ha congregado. Por su singular doctrina acerca de la memoria, orientada plena e intencionadamente hacia la presencia, nos mantenemos unidos a Dios, que se ha hecho

[164] M. BLONDEL, *L'Action* (París 1893) p.461.
[165] VI 283.
[166] VI 353.
[167] VII 527.
[168] H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I-II (París 1959) p.563. Esta nota se repite en la página 585, aplicándose directamente a San Bernardo.

uno de nosotros —Enmanuel— mediante la experiencia humana de nuestra condición, aprendiendo así a obedecer. Es preciso recordar que permanecemos unidos a Dios mediante la afinidad congénita del alma con el Verbo. «El cristiano experimenta en sí la eternidad gracias a su familiaridad con todos los santos del pasado, unidos a los santos actuales y a los del futuro. Todos ellos le protegen, le animan. Es lo que conocemos por comunión de los santos» [169]. Así debemos leer en San Bernardo, unidos a él por la memoria, como si se tratara de una persona única que se *acordara* de Dios de generación en generación.

También con San Bernardo «experimentamos que todas las expresiones de amor recibidas del Amado con ocasión de su primera visita son muy poca cosa en comparación con lo que esperamos. *La carne no sirve de nada; sólo el espíritu da la vida* [170]. Entonces sabremos por experiencia lo que hemos leído: *Mi espíritu es más dulce que la miel, y mi herencia lo es más que un panal de miel.* Y si dice a renglón seguido: *Mi memoria pasará de siglo en siglo* [171], es para significar que el tiempo presente, en el que pasan y transcurren las generaciones [172], los santos no carecen de este consuelo que les ofrece la memoria. Esto no quiere decir que disfruten ya de la alegría plena de la presencia. También cuando leemos: *Harán memoria de tu inmensa bondad* [173], no se duda que hay que entenderlo de quienes un poco más arriba se había dicho: *Una generación pondera tus obras a la otra* [174]. Su memoria es, por lo tanto, para las edades del mundo; y su presencia está en el reino de los cielos. La presencia es la porción de quienes han entrando en la gloria. La memoria es un *mientras tanto —interim—* que consuela a la generación de los que están en camino» [175]. Bernardo puede recordar al mundo actual que no se encuentra en la eternidad, pero que está en camino. Hoy como ayer y como mañana, la actualidad de Bernardo será oportuna, como lo fue en su tiempo.

[169] CH. PÉGUY, *Clio* p.219. Este sentido de la historia se encuentra en el prefacio de San Bernardo a la *Vida de San Malaquías.*
[170] Jn 6,63.
[171] Sir 24,27-28.
[172] Ecl 1,4.
[173] Sal 144,7.
[174] Sal 144,4.
[175] BERN., *Am. D.* 10.

Expresión de la experiencia y filosofía analítica

A la luz de la concepción analítica del lenguaje nos preguntamos si existe alguna correspondencia entre la organización básica de la expresión bernardiana, la de la realidad y la de los recursos comprensivos de los receptores del mensaje expresivo. La analítica ofrece el estudio de estas interferencias en la noción de «juego lingüístico» —*Sprachpiel, langage-game*—, expresión forjada por Wittgenstein. El juego lingüístico expresa la forma de vida de los hablantes. Esta dimensión es muy importante para valorar el pensamiento y la expresión bernardiana en sí misma. El emisor de su propia experiencia mediante un sistema locucional entabla una comunicación directa con el receptor, su propia comunidad, que es capaz de comprender el mensaje, porque éste no expresa más que el género de vida común que embarga al emisor y a los receptores —*Lebensform*—. Entonces el lenguaje bernardiano es la simple expresión de una vivencia compartida; y al encontrar las palabras un objeto a que hacen referencia, la vida, se elimina toda falacia, seducción y embrujo que tantas veces el lenguaje suele acarrear.

El problema se sitúa, según Wittgenstein, cuando se trata de expresar lo místico; porque lo místico sobrepuja al lenguaje. El lenguaje, ni siquiera con su *juego de usos*, es capaz de expresar la totalidad del fenómeno místico en cuanto tal. Bernardo mismo reconoce que hay una insuficiencia en el lenguaje cuando pretendemos que el auditor comprenda lo que le expresamos [176]. A Dios, continúa Wittgenstein, se le vive, pero no se le puede nombrar con palabras. Y todos los problemas que el hombre se plantea acerca de lo divino son pseudoproblemas, ya que las proposiciones con las que intenta expresarlo carecen de sentido; pues el sentido está fundado en la verificación empírica. Bernardo, claro está, nunca habla de verificación empírica en sentido corriente, pero de hecho propugna una verificación en la experiencia espiritual; diría el Claravalense: «tanto sabes cuanto experimentas». Porque, sin una referencia a un centro fontanal, todo queda en mera tautología, en ruido de palabras. Para Bernardo, el sentido oculto de la realidad —místico— lo da el Espíritu a la palabra, que al expresarse viste diversas significaciones [177].

Más cercano a Bernardo es el poswittgenstiano A. McIn-

[176] Id., *S. Cant.* 67,3.

[177] Ibíd., 47,4: «Sub uno litterae cortice diversos plerumque sapientiae intellectus tegere consuevit».

tyre cuando insiste en que la creencia religiosa es una cuestión de libre decisión basada en la confianza en una autoridad. Para el cristiano, evidentemente, esta autoridad es Cristo. El creyente da unas pruebas de su fe que el receptor asume, no por un convencimiento de razón, sino por una conversión. Es que no se puede hablar de creencia religiosa sin estar *dentro* del contexto total de la fe religiosa. Aquí no hay lugar a argumentaciones, sino a conversiones [178]. Precisamente Bernardo y su comunidad viven en un contexto de conversión. Más aún, este contexto es exigido a todos los que toman contacto de alguna manera con el lenguaje bernardiano. Porque la conversión es el sostén de la experiencia y ámbito de la comunicabilidad profunda. Bernardo vive esa experiencia cada día, *hodie legimus in libro experientiae* [179]. Y si la experiencia es inefable, es también estímulo de comunicabilidad en un grupo de receptores que viven el mismo contexto histórico, cultural y existencial. Además reconocemos en Bernardo un temperamento naturalmente comunicativo. De aquí el gran problema personal y existencial que se le plantea a nivel de la expresión verbal respecto a sus vivencias íntimas. Bernardo sabe que la palabra es vehículo inadecuado, pero, a pesar de todo, la pronuncia y la pronuncia a profusión hasta revestirla del símbolo poético. Ahora sí, la palabra poética es el vehículo casi-adecuado de la experiencia además de cargarse con todos los mecanismos psicoespirituales, emocionales e intelectuales de la persona de Bernardo. Sin embargo, todo no queda aquí; Bernardo va más lejos; la casi-adecuación de la palabra poética tiene que convertirse en adecuación total. ¿Cómo? Bernardo lo sabe. Sabe que la Sagrada Escritura es el único vehículo de significaciones espirituales y clave de apertura a los misterios. Por eso asimila la Escritura en su existencia. En él ya la palabra es poética y bíblica, y está constantemente activada por el dinamismo de la fe. Por lo tanto, el lenguaje bernardiano, en cuanto expresión simbólico-poética y bíblica, concierne al hombre en todos los niveles de significación y es incluso la vía de superación de todos los neopositivismos del lenguaje en la actualidad.

Bernardo y la racionalidad tecnológica

Marcuse ha acusado al análisis filosófico de ser «pensamiento unidimensional». Podemos preguntarnos si Marcuse

[178] J. SADABA, *Filosofía de la Religión*, en *Diccionario de Filosofía contemporánea* (Salamanca 1976) p.434.
[179] BERN., *S. Cant.* 3,1; 1,11; 57,5.

mismo escapa de esta misma acusación que hace a otros. La unidimensionalidad es un riesgo que amenaza a cuantos no tienen suficientemente en cuenta la realidad integral de la persona y de la circunstancia en que se mueve.

Y precisamente la racionalidad tecnológica se pone en trance de eliminar, mediante la evidencia y la universalidad de sus beneficios, la otra dimensión que la cultura pretecnológica oponía a la realidad. A este fenómeno, ya San Bernardo lo había denominado *miseria humana.* «Por la negación y rechazo de los valores culturales nunca se logrará una erradicación total de la cultura bidimensional. Hay que incorporar dichos valores en un conjunto dentro del orden establecido... La cultura superior de Occidente ha sido una cultura pretecnológica y feudal, porque sus obras auténticas expresaban una desafección metódica y consciente con respecto a un orden fundamentado en el cálculo y en provecho..., con su código de formas y de maneras, con el estilo y el vocabulario de su literatura y de su filosofía. Esta cultura pasada expresaba el ritmo y el contenido del universo... cuando los que viajaban a pie tenían tiempo para pensar, para contemplar, sentir y contar. En todo esto sentían una enorme satisfacción. Caduca y anticuada... esta cultura, a través de algunos de sus elementos determinantes, es también una cultura postecnológica. Sus imágenes y situaciones más extremadas parece que sobreviven en el desmedido confort. Todavía obsesionan a la conciencia, como si renaciesen de nuevo y llegaran hasta el final del progreso técnico, a cuyo respecto manifiestan un distanciamiento libre y consciente» [180].

Para suprimir estos *residuos irracionales,* el racionalismo tecnocrático niega autoridad a su valor. No puede reconocer el pasado en cuanto presente, pues supondría dar a la conciencia histórica un valor crítico que implicaría un juicio sobre el presente. El estrecho lenguaje del hombre unidimensional decide, impone, ritualiza la verdad, procurando así una conciencia feliz a cualquiera que pudiese aún pensar que *la verdadera vida está todavía ausente.* Soljenitsyn dice a sus alumnos marxistas por medio de un profesor de historia: «El rechazo de la Edad Media es la ruptura de la historia occidental; por eso en el fragmento del mundo contemporáneo no hay posibilidad de entender nada... Lo más importante es la vida espiritual de la Edad Media. Es una vida tan intensa y rica, que prevalece

[180] H. MARCUSE, *L'homme unidimensionel* (Paris 1968) p.82-84.

sobre la existencia material; pero ha sido desconocida por la humanidad de antes y de después» [181].

Si Marcuse ha tenido razón en desenmascarar el peligro que constituyó para la cultura occidental «la conquista de la conciencia desdichada mediante una desublimación represiva», como él lo denomina, tal descripción no toca al fondo del problema. Sartre describe más trágicamente la conciencia desdichada mostrando que «la realidad humana sufre en su ser porque se encuentra constantemente asediada la totalidad de lo que ella es sin poder remediarlo. Así se hace conciencia desdichada, sin posibilidad de superar el estado de desdicha. La conciencia es un proyecto inútil, porque fracasa» [182].

La otra dimensión de Marcuse no supera la finitud. Es necesaria sin duda a la libertad elemental de la elección, pero no libera de la servidumbre, que describirá con tanta profundidad San Bernardo; pues acontece en eso la ruptura o la fisura de la imagen divina en el hombre. La cultura pretecnológica dejaba al hombre insatisfecho; pero la racionalidad tecnológica le brinda siempre la posibilidad de la sublevación o del suicidio.

El arte de leer

El arte de leer es una comunicación mediante la cual un autor confiere al lector algo distinto de un mero saber. No se trata de enseñar a alguien nociones nuevas o simplemente de ofrecerlas para que el criterio del lector las interprete. Sobre esto ya sabemos demasiado. El problema se sitúa en el receptor del mensaje, que es siempre un ser existente, vivo. Lo hemos que tener en cuenta nosotros, lectores de San Bernardo. «Parar a un hombre en plena calle y hablar con él no es tan difícil como tener que comunicar algo a alguien que cruzamos de camino, sin pararse ni parar al otro, sin invitarlo a que siga nuestro camino, sino más bien animándolo a que siga el suyo. El contacto entre dos personas se establece cuando el mensaje incide sobre la verdad y sobre lo que la verdad tiene de interioridad en la existencia» [183]. «Existir es todo un arte. El pensador es un artista, no un hombre de ciencia» [184].

[181] A. SOLJENITSYN, *Août Quatorze* (París 1972) p.453.

[182] J. P. SARTRE, *L'être et le néant* (París 1972) p.185.

[183] S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux miettes philosophiques* I 2 (París 1941) p.185: «He sentido con frecuencia la necesidad de hablar con un hombre, con un asceta; pero en todas partes he hallado tan sólo esta abominación, el profesor que habla *ex cathedra*».

[184] Ibíd., p.236. Puede esto relacionarse con el arte espiritual, el *ars sancta*, que es la existencia monástica.

Este es el arte que debemos practicar leyendo a San Bernardo. El mismo lo practicó con talento y amor, deseoso sobre todo de convertir, animar, inflamar, como dice Pascal.

Según Kierkegaard, ningún hombre puede cortar la continuidad con su infancia sin peligro de fragmentar su vida. Lo mismo acontece en el arte literario y poético: «Una de las más tristes desgracias de la vida es la pérdida de la imaginación y del sentimiento. Es una situación tan grave como la pérdida de la razón... Dentro del proceso científico podrá decirse de la poesía que es un estado ya pasado. En la existencia, siempre que cualquier persona intente llevar una vida auténticamente humana, debe cultivar la poesía. Sus categorías mentales no deben perturbar el encanto poético de la naturaleza. Deben embellecerlo» [185].

La imaginación es el arte de encontrar imágenes, o, como decían los antiguos, el arte de encontrar alegorías, símbolos y «sentidos espirituales». Los entendimientos que rezuman lógica pura no encontrarán su paz en este terreno imaginativo, creador. Pero hay que comprender que Bernardo ha sido como el peregrino de la *contemplación errante*, y que, al decir de Patrice de la Tour du Pin, «la existencia recoleta de la contemplación y de su palabra un tanto oscura no se apoya en conceptos habituales ni busca otros menos abstractos» [186]. El juego poético de imágenes evoca mejor lo que permanece envuelto en el misterio, revistiéndolo de «afección», de *affectus*, término muy familiar a Bernardo y a los autores de su escuela [187]. Se trata de quedar impresionado, afectado, extasia-

[185] Ibíd., 234.

[186] P. DE LA TOUR DU PIN, *La contemplación errante* (París 1948) p.12. Habla también de la «recompensación final», en la que deben colaborar la inteligencia y el corazón del contemplativo para una última metamorfosis. Relacionaremos esta idea con el pasaje de Rilke que pone punto final a esta introducción. Pascal, a su vez, expresa lo siguiente: Yo no hablo de locos, hablo de los más sabios, ya que ellos tienen el don de persuadir a los hombres. La razón habla maravillosamente, pero no incrementa el valor de las cosas» (*Pensamientos* II 8).

[187] «Afección» es el término correspondiente al «affectus» latino, tan usado por Bernardo y la escuela cisterciense. Es curioso que Zubiri acabe de revalorizar este término, ya en desuso en nuestro vocabulario habitual, y sin tener contacto alguno aparente con el bajo Medievo monástico, discordante incluso a veces con el pensamiento escolástico en ciernes. «La impresión es, ante todo, afección del sentimiento por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal... afectan al sentiente. Aquí afección no significa lo que suele llamarse así como momento del sentimiento; esto sería afecto. La impresión es una afección, pero no un afecto... Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptuado la impresión más que como afección. Pero esto no es suficiente. La impresión no es mera afección, no es mero *pathos* del sentiente, sino que

do; y esta especie de emoción es lo que posibilita la unidad interna de la conciencia con el mundo en el que se desenvuelve y con lo infinito del espíritu a que aspira.

Cuando San Bernardo piensa en la crucifixión de Cristo al redactar un sermón sobre la Navidad, se imagina al cuerpo humano como la cruz en la que está clavado Jesús; pues Bernardo siempre ve la cruz en el cuerpo humano con sus brazos extendidos [188]. La imagen no puede ser más realista y conmovedora en cuanto a lo que la naturaleza humana tiene de participación en los sufrimientos de Cristo y en su muerte redentora y salvadora. Una emoción así nada tiene de sentimental.

La *segunda dimensión* de que habla Marcuse, y en la que sueñan nostálgicamente los poetas románticos y simbolistas, queda ampliamente superada y desbordada por las cuatro dimensiones de la caridad, comentadas frecuentemente por Bernardo [189]. Estas dimensiones no son todavía más que una imagen de la plenitud del amor. Así es como el cristiano penetra en la madurez de la edad espiritual.

Para comprender cómo comprendieron los santos esta plenitud que va más allá del conocimiento intelectual, y para participar con ellos de la misma experiencia, es preciso recibir el don de la sabiduría, que es gusto —*sapientia, sapere*— de las realidades espirituales. Nadie mejor que Bernardo puede proporcionarnos ese gusto. Pero necesitamos una preparación de auténticos lectores, como lo reclama Péguy para nuestro mundo moderno, endurecido de senectud racionalista y agobiado por un debilitador progresismo. Lectores que quieran leer las obras literarias perennes, no para instruirse o trabajar con textos muertos, tampoco para entretenerse en análisis científicos, sino sencillamente para leerlos y recibirlos, para alimentarse con ellos complacida y amistosamente en un pacto de fidelidad. Es necesario, según Péguy, colaborar pasivamente. «La lectura es operación del lector y del texto, trabajo común del autor y del lector». Es una cooperación y una plenitud realizada, una conclusión. Unicamente así cumple su destino una obra escrita. Destino maravilloso y sobrecogedor que nos concierne al pensar que tantas grandes obras y hombres tan céle-

esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el momento de alteridad» (X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* p.32).

[188] BERN., *Vig. Nav.* 4,7. En el contexto se trata del comentario a *S. Cant.* 2,6: «Tiene su mano izquierda sobre mi cabeza, y me abraza con la derecha», comentado frecuentemente por Bernardo, sobre todo en su tratado *Sobre el amor a Dios.*

[189] BERN., *Cons.* V 27.

bres son capaces aún de perfeccionamiento por parte nuestra. Es una responsabilidad enorme que gravita en torno nuestro [190]

El Doctor Melifluo

Antes de concluir, parece necesaria la evocación de una referencia que puede resultar quizá sorprendente. Trátase de ver cómo Rilke interpreta la actividad contemplativa, que la comparaba a la afanosidad de las abejas. El hombre debe ir libando en las realidades y en las palabras, acaso efímeras, como las flores del campo. Debe ir transformándolas en invisibles e imperecederas de visibles y temporales. En su libro *Homo viator*, Gabriel Marcel presenta y comenta unos versos de la novena elegía de Duino, que a renglón seguido se van a mencionar. Encontramos en ellos un eco de las razones por las que la tradición calificó a Bernardo con el epíteto de *Mellifluus*, el que destila miel [191].

[190] CH. PÉGUY, *Clio* p.106. Unamuno tiene a este propósito unos versos sumamente aleccionadores: «Leer, leer, leer, vivir la vida / que otros soñaron. / Leer, leer, leer, el alma olvida / las cosas que pasaron. / Leer, leer, leer, ¿seré lectura / mañana también yo? / ¿Seré mi creador, mi criatura, / seré lo que pasó?» (*Antología* [Madrid 1979] p.104-105).

[191] Una explicación exhaustiva de esta figura alegórica puede hallarse en H. de Lubac (o.c., I-II p.599-620). Causa un cierto reparo completar las 250 citas recogidas por el autor. No obstante, mencionaremos algunos pasajes de autores menos conocidos. «Abejas, a mi parecer, son aquellos que sobre las alas de la contemplación saben y pueden elevarse, dejando sus propios alvéolos, es decir, el cuidado de su cuerpo. En esa especie de cera, que es nuestra memoria, hay que depositar la miel que libamos en el recuerdo de la cruz» (*Vitis mystica* c.44,149 y 155: PL 184,752 y 128). «La abeja, cuya misión es trabajar la miel, es un animal muy casto. Las abejas no se engendran por abrazo carnal. Por eso su nombre significa inteligencia casta y sobria, siendo receptáculo de la sabiduría. Así se explica que el alma casta revolotee, como abeja, en recogida meditación por los campos de las Escrituras. Ahí recoge algunas flores espirituales arrancadas de las palabras y de los ejemplos de los santos. Y allí, en el fondo del corazón, extrae de las flores un admirable placer y una dulzura enorme, preludio del gozo celestial. Así experimenta que el Espíritu del Señor es más dulce que la miel y que su herencia supera al panal de miel. Los alvéolos que veis en el panal os están indicando una cierta semejanza existente con la herencia a que se refiere el Señor: *hay muchas moradas en la casa de mi Padre* (Jn 14). Y la razón por la que se hace referencia siempre a la miel con el panal es precisamente porque en las moradas eternas reina siempre una dulzura inefable» (ELREDO DE RIEVAULX, *Nat. V. M.* 1 : PL 195,320c). Los dos autores que siguen están inspirados por Elredo. «Hay cuatro cosas en el panal: la cera, la miel, la dulzura y la habilidad. La industria de las abejas, la tarea de las almas santas, consiste en recoger dentro de sus conciencias las experiencias espirituales» (W. DANIEL, *Centum sententiae* LX, en Ed. C. H. TALBOT, en *Sacris Erudiri* 11 [1960] 266-383). Cuando Gilberto de Hoyland hace el elogio fúnebre de Elredo († 1167), dice: «¡Qué panal tan rico y fecundo acaba de ser

«Y esas cosas que viven
de evasión, comprenden que las alabes, fugaces;
confían en alguna salvación en nosotros, los más fugaces.
Quieren que las transmutemos, en nosotros, seamos lo que
[seamos al fin.
Tierra, ¿no es lo que quieres: *invisible*
resurgir en nosotros? ¿No es tu sueño
hacerte un día invisible? ¡Invisible, tierra!
¿Qué es tu orden apremiante sino transmutación?
Tierra amada, yo te quiero» [192].

El mismo Rilke comentaba estos versos en una carta a Witold von Hulewicz: «Libamos alocadamente la miel de lo visible para acumularla en la enorme colmena de lo invisible».

Es la Biblia sin duda lo que salta a primera vista en esta alegoría, cuya tradición se remonta a Orígenes. Pero es también en la consideración de las cosas, de los acontecimientos, de los beneficios de Dios en la naturaleza y en la historia —que son como flores— donde nuestro espíritu liba con el ejercicio de la meditación. Y lo hace siempre a ejemplo del *Doctor Mellifluus*, que, como María, recogía y guardaba todas las cosas en su memoria y en su corazón.

«Las alabanzas que deben saltar desde lo hondo de nosotros mismos —comenta Gabriel Marcel— son las que enaltecen las cosas sencillas e inexplicables, las realidades que han ido tomando forma de siglo en siglo, aquellas que han vivido nuestra misma vida, que han estado al alcance de nuestras manos y de nuestros ojos. Todas esas cosas, para las que la vida no es sino ocaso perpetuo, comprenden que nosotros las celebremos...» Marcel completa su pensamiento afirmando que «ni la visión ni la manifestación se prestan a esa transferencia misteriosa que, a pesar de todo, nos llevamos al otro mundo. Únicamente el dolor, el peso de la experiencia y el amor constituyen lo inefable» [193].

llevado al banquete celestial! Me refiero al abad de Rievaulx» (*In Cant.* 41,4: PL 184,216c). Estas metáforas, entre otras cosas, sugeridas por el símbolo de la miel, tienen un sentido muy semejante al que le confiere Rilke en el texto citado. A modo de complemento puede verse también J. LECLERCQ, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits:* Analecta S.O.C. (1953) 184-191.

[192] Traducción de J. M. Valverde, en *Elegías de Duino* (Barcelona 1980) p.85.

[193] G. MARCEL, *Homo viator. Rilke, témoin du spirituel* (París 1944) p.342-344. San Bernardo utiliza muy a menudo los términos relativos a la asimilación nutritiva, por ejemplo, en *S. Cant.* 36 y 71. La actividad del conocimiento y de la experiencia es diligente y costosa, como la actividad de la abeja. «Con el sudor de nuestra frente necesitamos comer nuestro pan, ir a mendi-

Conservemos el impacto de estos párrafos, que muy bien pueden hallar su eco en los escritos del abad de Clairvaux, y más concretamente en su memoria, que goza ya de la presencia. Pues «el haber pertenecido a la tierra» no sólo es algo necesario, sino irrevocable para quienes creen en la ascensión de nuestro Señor Jesucristo y saben, por haberlo aprendido de Bernardo, que la gracia y la naturaleza permanecen simultáneamente unidas ahora y para la eternidad [194]. Unidos ya a toda la creación, liberada y desnuda ante nuestra mirada, captaremos el sentido de las palabras y de las cosas. Entonces *recordaremos* lo que siempre quisieron decir y representar para nosotros. Paradójicamente, Camus dejó escrito hacia el final de su novela *El extraño:* «Deseo otra vida que me ofrezca vivo el recuerdo de la presente» [195].

garlo al arrimo de personas sabias o de los libros sagrados; e incluso buscar las realidades invisibles en las cosas visibles» (*S. Cant.* 53,5). En otro pasaje explica este tema de la posesión de lo visible mediante la conciencia: «Si el Hijo Unico ha dicho: *Cuando sea elevado sobre la tierra atraeré todo hacia mí,* también yo, entre los hermanos predestinados a ser conformes a la imagen del Hijo —y no me parece temerario afirmarlo— atraeré a todos hacia mí. Siendo pobres poseeremos con mayor facilidad los bienes de este mundo si estamos desprendidos de ellos. Tendremos los bienes de la tierra, como los que no teniendo nada poseen todo» *(S. Cant.* 21,7).

[194] BERN., *Gr.* 47.

[195] A. CAMUS, *El Extraño* (México 1973) p.178.

PERFIL BIOGRAFICO

Por FRANCISCO RAFAEL DE PASCUAL

INTRODUCCIÓN: MISTERIO Y HUMANIDAD

Las dos alas de la creación literaria —según nuestro Marañón— son gracia y audacia. Presentar * una biografía de San Bernardo, que en nuestro caso no creamos, es ya de por sí una tarea audaz. ¿De dónde podrá venir la gracia? Es una tarea que va a sustentar la ilusión.

Una biografía no consiste en el mero relato de una vida aislada de su ambiente. Por el contrario, lo esencial de ella es el ambiente, comprendiendo en él, principalmente, la herencia y el espíritu de la época, que son las dos fuerzas que movilizan y modelan con más hondo vigor la personalidad humana. Una, la herencia, porque supone el pasado, que inexorablemente nos manda, en su forma específica, peculiar, concreta para cada individuo; y otra, el espíritu de la época, porque representa la influencia, también poderosa, que el medio ejerce sobre cada uno de los hombres del tiempo en que vivieron. De estas dos fuerzas dependen los seres humanos, los del montón, porque las obedecen pasivamente, y los genios, porque las superan o

* Decimos «presentar», y no elaborar, porque hemos tomado como referencia fundamental de nuestro trabajo otros ya realizados por autores mucho más experimentados y eruditos con relación al tema. Las obras que principalmente hemos consultado, y de las que más ampliamente nos hemos servido, son la siguientes:

LECLERCQ, J., *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (París 1966); ID., *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux, approches psycho-historiques* (París 1976); OLDENBOURG, Z., *Saint Bernard* (París 1970); AILBE J. LUDDY, *San Bernardo* (Madrid 1963).

Otros estudios, recogidos en la *Bibliografía general*, también los hemos utilizado. No los citamos aquí por razón de espacio. Bástenos únicamente hacer referencia a los siguientes, cuya ficha bibliográfica completa se encuentra en la citada bibliografía: *Vita:* PL 185; *Exordium Magnum Ordinis Cisterciensis:* PL 183,995-1198; L. J. LEKAI, *Les moines blancs. Histoire de l'Ordre cistercien* (París 1957); A. LE BAIL, en DS, I 1454-1499; PÍO XII, *Doctor Mellifluus:* AAS 35 (1943) 369-384; VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, 2 vols. (París 1920); FRAY C. GONÇALEZ DE PERALES, *Historia de la esclarecida vida y milagros del Bienaventurado Padre y Melifluo Doctor San Bernardo* (Valladolid 1601); FRAY E. DEL CORRAL, *Vida y milagros del Dulce Doctor y Padre de la Iglesia San Bernardo* (Madrid 1782); VALLERY-RADOT, *Bernard de Fontaines, abbé de Clairvaux* (Tournai 1963).

intentan superarlas, lo cual es una forma racional de la misma esclavitud.

También se debe reconocer, dentro de nuestro concreto y preciso quehacer biográfico, que entre los géneros históricos quizá sea la biografía el más antiguo. Y no queremos caer en la insensatez de crear moldes nuevos para el relato de la vida del gran hombre que fue San Bernardo. La ejemplaridad de un hombre insigne no depende de sus hechos, sino de su personalidad. Los hechos son suyos, pero no sólo suyos. Lo verdaderamente nuestro es nuestra alma, que está a veces muy lejos de la intención, de las responsabilidades y del resultado de nuestras actuaciones. Con esto queremos decir que no podemos perder de vista la perspectiva fundamental de estas líneas. Biografiamos, o trataremos de hacerlo, a un monje «quimera de su siglo», cisterciense convencido y experiencial, hombre de Dios y hombre de Iglesia, personaje de sociedad y de grandes influencias, amigo de grandes y padre de pobres y humildes, temperamental y cariñoso hasta la ternura. Salirnos de estas coordenadas de interpretación nos llevaría a falsear el alma y la personalidad de Bernardo. Con ello estorbaríamos inconsciente e irresponsablemente la tarea de acercamiento, que es nuestra intención principal.

La actual biografía no es sino una pieza dentro de una suma de trabajos —contenidos en la introducción general a estas «Obras completas»— que son los que en conjunto pretenden y persiguen hacernos comprender la obra escrita y la obra vivida que fue la vida de Bernardo.

El comercio espiritual con los muertos crea entre nuestra personalidad viva y el alma de aquéllos una comunidad amistosa, de categoría infinitamente más alta que los afectos que crean los seres entre sí. Insensiblemente el espíritu del desaparecido remoto cobra para nosotros una realidad llena de emoción entrañable y, a la vez, envuelta en misteriosa vaguedad, que la hace más atractiva. Su presencia invisible nos acompaña en la soledad, dócil a la sutil llamada de la evocación. Muchos libros biográficos son en realidad fruto de esta altísima correspondencia entre las almas del autor y del biografiado.

En este caso, repetimos, el *autor* de la biografía, timorata y audazmente a la vez, utilizando materiales ya elaborados —técnica tradicionalmente monástica y bernardiana— y recogiéndolos en su propia alma, heredera del espíritu del santo, no intentará sino buscar esa altísima correspondencia que debe haber entre las almas de los lectores y el biografiado. Así, pues, la gracia que ha de sumarse a la audacia anteriormente anun-

ciada estará a cargo del propio biografiado. Pretendemos que él mismo nos lleve de la mano hacia el interior de su personalidad, de su actuar, a fin de que lo veamos tal y como fue, y no como a veces lo hemos hecho ser.

Cuando Dom J. Leclercq comienza su trabajo haciendo referencia al «misterio San Bernardo», no le falta intuición ni razón. San Bernardo es un maestro espiritual —lo fue y lo sigue siendo—. Es también un santo, y así lo entendió gran parte de sus contemporáneos. Veinte años después de su muerte así lo proclamó un papa. Newman dijo a propósito de San Cirilo de Alejandría: «Yo sé que Cirilo es un santo; pero nada me obliga a declarar que lo fuera en el año 412». Bernardo es uno de esos grandes hombres sobre quienes es difícil escribir sin animosidad o sin admiración; en una palabra, sin pasión. Desbordante, desconcertante, nos humilla a veces. En otras ocasiones quizá resulte hasta irritante; luego aparecerá reconfortador. Llegamos, llegaremos, a amar el saber humano —muy humano— de que hace gala. Y también llegará la ocasión en que nos haga sufrir al encontrarlo tan humano unas veces y tan santo otras. ¿Podremos hacer nosotros una síntesis —como hizo él— entre estas aparentes contradicciones?

¿Qué es lo que realmente sabemos de él? Algunos de sus contemporáneos nos han dejado testimonio sobre su vida. Unos lo tuvieron como adversario, como Abelardo y su alumno Berengario, que creyó oportuno llegar incluso a calumniar al santo para defender a su maestro. Pero la mayor parte de los testigos fueron alumnos y admiradores. Los relatos que éstos escribieron llevan el marchamo del entusiasmo, y provienen de la época y tiempos inmediatamente posteriores a la vida de Bernardo. Uno de los escritores, Godofredo de Auxerre, que dejó la escuela de Abelardo para ingresar en Claraval, recogió —en vida del abad y sin saberlo él— unos recuerdos o instantáneas personales, llamados posteriormente «fragmenta», que sirvieron de base documental al primer biógrafo de nuestro personaje, Guillermo de Saint Thierry, amigo íntimo, a su vez, de Bernardo.

Puesto que Guillermo también escribe sin poder consultar al interesado, hay que leer con prudencia su narración, sobre todo lo referente a los tiempos anteriores al abadiato de Bernardo. Además, murió cinco años antes que el personaje cuya leyenda edificaba.

Otro biógrafo, Arnoldo de Bonneval, redactó el segundo libro, o continuación; correspondiéndole a Godofredo de Auxerre concluir la obra componiendo los tres libros siguientes.

Toda esta *Primera vida —Vita prima—* es ya una interpretación de la existencia de Bernardo al servicio de la causa a la que él había consagrado toda su vida: la excelencia de la vida monástica en la Iglesia, y especialmente de la vida en Claraval.

Raros fueron los testigos que, como ese gran aristócrata de la cultura que es Juan de Salisbury, supieron mantenerse en la imparcialidad: fue capaz de admirar tanto a Bernardo como a Abelardo.

Si San Bernardo es un hombre ante quien es forzoso y hasta obligado definirse, es por la razón de que no es un mediocre, sino todo lo contrario. Dios lo dotó extraordinariamente, y él no hizo nada vulgar. Sobresale con mucho en los terrenos más diversos, y a veces hasta los más opuestos. ¿Qué resultará de tales antinomias? ¿Podremos llegar a conocerlo de verdad analizando su obra escrita? Habrá que cuestionárselo seriamente. Y es que ésta nos tiende también algunas trampas. Están ya resueltos los problemas de cronología y antigüedad de los escritos; con todo, el mayor problema y obstáculo para el conocimiento de Bernardo, en relación con lo que dijo, proviene de que no dijo nada sin escribirlo, sin redactarlo. Uno de los mejores dones que recibió fue el de ser un «letrado»; y el tributo líquido a la retórica que entonces se pagaba hace muy difícil el discernimiento entre el artista y el hombre.

Quizá el descubrimiento de su talento total sea el que muestre la luz más nueva que haya que proyectar sobre su personalidad, así como la extensión y pervivencia de su influencia a lo largo de los siglos. El que hoy día se puedan y deban editar sus obras dice mucho a este respecto.

Para concluir: Bernardo seguirá siendo un misterio. No es que haya que violentar los secretos de la historia, que no pertenecen sino a Dios. Pero hay que intentar acreditar a Bernardo el gran papel de guía que obtuvo en virtud de su grandeza. En él todo fue excepcional, incluso lo humano. Y esto sí que hay que mostrarlo sin miedos, aunque con equidad y justicia sincera.

Tanto los hombres de siempre, como los de nuestro tiempo, se sentirán a la vez cautivados y deslumbrados por su obra, muy próximos a él en su obrar vehemente y temperamental.

El hombre y la obra

Bernardo nace en 1090, en el castillo de Fontaines, Dijon. Años de plena evolución, parecidos a los de nuestros días; la

sociedad se transforma y la Iglesia se reforma. La población crece, la economía se desarrolla, la autoridad de los reyes se afirma cada vez más, y la de los grandes señores se organiza y humaniza. Gregorio VII, muerto en 1085, dio al cristianismo un nuevo impulso reformador. Con todo, y por el hecho de que las mentalidades cambian antes que las instituciones, no siempre éstas cuadran adecuadamente a las aspiraciones del pueblo. Y así se produce en aquella época el fenómeno de que grandes sectores de opinión se desentienden un tanto de la jerarquía social o eclesiástica. Se produce el hecho de las herejías populares, uno de cuyos exponentes es el catarismo; se resiente la ciencia tradicional, y las estructuras sociales experimentan ansias de mayor libertad de movimientos. De sobra es conocido por la historia todo este movimiento.

También el monacato conoce tiempos de crisis. Fundamentalmente por verse ligado a instituciones, a formas económicas y sociales anteriormente exitosas. Pero esta crisis está en vías de solución. Nuevas formas de vida religiosa nacen por doquier. Y existen muchos grandes hombres que quieren poner todo su entusiasmo religioso al servicio de la Iglesia.

Es muy importante conocer el contexto histórico y monástico en el que Bernardo va a conocer la luz de sus primeros pasos, el camino que va a recorrer en su formación humana y espiritual. Apenas conocemos nada de su infancia y juventud.

En medio, pues, de esta sociedad ferviente y agitada, en este mundo rudo y delicado a un tiempo —como los caballeros medievales—, sensible a la belleza y capaz de violencia, aparece la figura de Bernardo de Fontaines. Va a transformarse en la voz de su época.

El se prepara o, más exactamente, Dios le prepara y mima durante largos años, veintidós, antes de ingresar en Císter. Desde su juventud, y acaso desde su infancia, va realizando en sí mismo una extraña alianza entre temperamento y gracia. Es generoso, aunque su ardor le lleva al desinterés, sin perder por ello objetividad ante las realidades de este mundo y las exigencias de Dios.

De sus primeros estudios sabemos muy poco. Sabemos que estudió. Y en aquel tiempo sólo estudiaban los hijos de los nobles y señores, o aquellos que por su procedencia familiar estaban cercanos a las escuelas monásticas, catedralicias o eclesiásticas. La cultura aún no se había popularizado, como siglos más adelante. Sólo una *élite* tenía acceso a ella.

El resultado posterior del aprovechamiento de Bernardo nos demuestra que fue excelente. Se ve que sus cualidades es-

tuvieron más orientadas a la literatura que a la dialéctica, ciencia esta del buen razonar y que dejaba sentir sus atractivos en muchos jóvenes de las villas o ciudades de entonces. En las escuelas urbanas se iba gestando ya lo que después se conocería como «escolástica».

Parece ser que Bernardo estudió en la escuela parroquial de Vorles. Allí haría, para entendernos y no caer en precisiones, lo que hoy compone la formación preuniversitaria. Bernardo demuestra más tarde carecer de método científico, ordenado y preciso con relación a la dialéctica o a la teología. Esto demuestra que no fue hombre de «escuelas».

A diferencia de sus hermanos, no siguió la carrera de las armas, otra salida para los hijos de la nobleza. Este hecho, y lo anteriormente dicho, es algo muy significativo y no suficientemente estudiado aún. Tampoco se orientó hacia los estudios clericales. ¿Buscaría algo distinto? ¿Encontrará su equilibrio personal? ¿Será acaso frágil e inestable? No. Pero hay un dato curioso —y esto lo avanzamos como teorema personal—. A los veintidós años Bernardo habría tenido tiempo suficiente para haber concluido toda la «carrera», eclesiástica o civil, que comprendía los estudios de entonces. Él nunca habla de lo que estudió o de los lugares que frecuentó. Y en las polémicas con Abelardo o con Gilberto no parece encontrar argumentos para cimentar su ciencia en estudios serios y profundos, en saberes adquiridos en la disciplina de la escuela. Existe, pues, una laguna que será muy difícil de llenar.

¿Qué es lo que hacía Bernardo antes de ingresar en Císter? ¿Estudiaba o trabajaba? No lo sabremos nunca a ciencia cierta.

Parece ser que las relaciones con su madre no fueron del todo claras. El sentía una gran dependencia hacia ella, y ella parece ser que se sentía, no sin justificación, obligada a velar por su numerosa prole. Bernardo era dócil, vigoroso mentalmente y tenaz, capaz incluso de grandes esfuerzos. Juan de Salisbury lo calificaría posteriormente de «eficaz». Pero, al mismo tiempo, es tímido. Es sensible, pero no enfermizo —pues se muestra sano—. Si en su vida de abad y viajero enferma algunas veces, es el pago obligado de fatiga provocada por intensos esfuerzos interiores y exteriores.

Volvamos a la infancia y a la juventud. Un noble que no quiere ser armado caballero, que no es eclesiástico, y que tampoco llega a ser maestro de escuela, es algo raro. Alette de Fontaines, o Alicia, siente la necesidad de velar especialmente por este muchacho soñador, idealista, desprendido, dotado excepcionalmente para la poesía y las letras. Todas estas cualida-

des eran llaves excelentes para abrir el corazón de las mujeres. Y si posteriormente Bernardo mantuvo una relación amistosa y frecuente con muchas, nada sabemos de su juventud.

Dios le va trabajando, y él no se resiste. Sencillamente parece que espera, y, en esta espera, lucha. Desde su juventud se ve inclinado al don total de sí mismo. Una última opción le libera totalmente. Ante la perspectiva de proseguir y culminar sus estudios en una gran ciudad —suponemos—, decide encerrarse en un claustro. Y no quiere irse solo. Se lleva consigo a su tío, a sus hermanos, a sus primos, a sus amigos más íntimos y queridos. Esto dice mucho del espíritu de liderazgo de Bernardo. Esto sería lo que preocupaba a Alicia y por lo que ella velaba con intuición de madre. Ella sabía que Bernardo no era un muchacho de dejarse arrastrar e ilusionar, un conformista que iba a poner sus cualidades en venta u ofrecerlas al mejor postor. Ella sabía que Bernardo se entregaría con todas sus fuerzas a algo realmente grande. Ella temía por la equivocación de su hijo en la elección. Y nunca habría de lamentar un error, a pesar de que no pudo disfrutar en vida de la gloria de su hijo.

Con un grupo de unas treinta personas Bernardo ingresa en Císter, un pobre monasterio fundado catorce años antes. Son novicios adultos, probados en los combates de la vida. Y así manifiestan masivamente su voluntad de imitar a Cristo, de poder participar —a través del renunciamiento y la alegría— en el misterio de su muerte y resurrección. Como dice Godofredo de Auxerre, decidieron llegar «poco antes de Pascua».

Hacen todos juntos el noviciado, emiten su profesión monástica y, tres años después, Bernardo, a la edad de veinticinco años, es enviado a fundar Claraval, en Champagne. Y va como abad, esto es, padre de sus hermanos y de sus mayores.

La literatura creada en torno a la estancia de Bernardo en Císter sólo tiene un objetivo: demostrar que trató de formarse y vivir como un cisterciense auténtico, atento a la Palabra de Dios, humildad y vida sencilla de imitación a Cristo.

La vida del santo comienza prácticamente en Claraval. Una vez llegados allá los fundadores, él se dedica principalmente a levantar dos edificios: el monasterio y la comunidad. Trata antes de nada de seguir formando a sus hermanos. En aquella época sale poco, pero atrae mucho. Se constata, pues, que era hombre de amigos, de influencia.

Un gran teólogo de su tiempo, Guillermo de Saint Thierry, acude con frecuencia a visitarlo, así como otros muchos.

Tres años después de su creación, Claraval funda su primera filial —Trois Fontaines—. Y, al año siguiente, la segunda, Fontenay. Durante treinta años, la expansión de Claraval prosigue al ritmo de dos fundaciones por año. Esto da idea de la vitalidad monástica, del influjo ejercido por Claraval en la sociedad y en la Iglesia de entonces. Al morir Bernardo, en 1153, será padre de setenta comunidades, a las que hay que añadir otras afiliadas, que supone un número de ciento setenta y cuatro casas, es decir, cerca de la mitad de las que constituyen la Orden Cisterciense.

No puede dejar de atender cuidadosamente a esta gran familia. Al cumplir los treinta años de edad observamos que ha llegado a la plenitud de sus fuerzas humanas y espirituales y al pleno dominio y ejercicio de sus medios de influencia y liderazgo.

Los dones

Bernardo da la impresión de ser un hombre extraordinario, sobre todo en cuanto a vitalidad. Se ha hablado incluso de su magnetismo y capacidad de captación. También es cierto que, a pesar de ser un hombre vehemente, no está libre, como decíamos anteriormente, de cierta timidez innata. Se conjugan admirablemente en él la violencia y la ternura; saber ser a un tiempo viril y maternal. Es de inteligencia clara y despierta, abierta a todas las opiniones, que asimila y desarrolla de un modo muy particular y personal. Goza de un agudo sentido de observación, de una imaginación sumamente viva, de extraordinaria capacidad de empatía y compasión. Posee un corazón excepcionalmente generoso, excepcionalmente dotado para la caridad; pero en un momento dado puede endurecerse y entregarse a la polémica.

Parece muy probable que sus primeros años de abadiato repercutieron en su salud, debilitándola un tanto. Es muy difícil llegar a un diagnóstico exacto. El más concreto de que disponemos —no exento de retórica— es el de Arnoldo de Bonneval —cuya autenticidad ha sido puesta en duda—, y ello porque en aquellos tiempos la enfermedad podía transformarse muy bien en tema literario. Tras el análisis de los datos de que disponemos se podría pensar en una especie de gastritis crónica, que evolucionaría hasta una úlcera de píloro, acompañada de neuralgias, espasmos y dolores de estómago, trastornos intestinales y astenia. Ninguno de estos males era mortal, ni siquiera grave, y lo sabemos muy bien en nuestra época actual,

de *stress*, viajes rápidos, comidas a deshoras y alteración frecuente del ritmo y régimen monástico. La concepción ascética de la vida y del alimento que tenían entonces los monjes, y el mismo santo, no permitía los cuidados y posibles compensaciones médicas de ahora. Estos síntomas descritos se traducían para Bernardo en un cuadro clínico cuyos indicios visibles eran un rostro macilento y pálido, un cansancio crónico y, probablemente, unas ojeras un tanto aparatosas. De todo ello nos habla también Godofredo de Auxerre. Había épocas en las que el abad peregrino no podía ni con su alma, como solemos decir —y él mismo lo afirmaba—. Con todo esto a cuestas, llevaba la vida que sabemos: trabajaba, estudiaba, viajaba, etc. Lo importante es que su debilidad física se hermanaba con una gran energía interior; la fragilidad de su organismo, con el vigor del querer.

Abordar el tema de sus capacidades espirituales e intelectuales es muy difícil, pues, como ya hemos dicho, poseía una personalidad sumamente rica. Insistamos en algunos datos, que, como siempre, no son sino una elaboración a partir de su obra escrita, de su decirse en lo que hablaba y predicaba a sus monjes, de lo que comunicaba en sus cartas y en sus tratados.

Bernardo es un poeta con visión recreadora de la realidad. Objetiva todo lo que mira y transforma lo que contempla, dice más de lo que las cosas expresan. Penetra en la intención creadora y salvadora de Dios, cuya luz, pasando a través suyo, embellece los objetos que alcanzan sus sentidos. Se le ha podido atribuir cierto pesimismo con relación a la naturaleza, pero hay que reconocer que él revela en sus escritos una maravillosa gama de símbolos pintorescos con relación a esa misma naturaleza que atentamente contempla. Manifiesta además conocer y haber asimilado una tradición humanista y literaria muy completa, demostrando su familiaridad con autores profanos. Pero su gran escuela de poesía es la Biblia, libro de la naturaleza y de la vida, que ha asimilado perfectamente.

También es un artista. Tiene necesidad de belleza. Hace que ésta exista en torno suyo, y la vive tal y como Dios la refleja en el mundo, viviéndola con pureza y amplitud. Disfruta de la belleza sobriamente, según su formación cisterciense. Para él, y para Císter, la belleza es armonía. En los manuscritos que él hizo iluminar se ponen de manifiesto estos principios. La gran Biblia de Claraval es, en el dominio de la iluminación, lo que es Fontenay en el arte de construir: el modelo de la concordancia y ajuste más perfectos entre el orden y la gracia, la nobleza de la inspiración y la pobreza de los medios.

A veces se ha planteado la cuestión de si Bernardo era músico. Su estilo es plenamente musical. «Escuchaba» lo que redactaba. Cuando compuso el oficio litúrgico de San Víctor, para la abadía benedictina de Montiéramey, demostró conocer todos los elementos del género. Sea lo que fuere de las capacidades del santo en este terreno, o de su mera influencia o dirección, hay que reconocer que creía en los efectos de la melodía sobre el corazón y la inteligencia.

Otro tema más delicado es el de si era o no «filósofo». Se ha afirmado y se ha negado. Bernardo es más bien un pensador, un humanista. Observa y reflexiona. Asimiló elementos provenientes de distintas tradiciones culturales, especialmente del socratismo, como ha demostrado E. Gilson. Además, y siempre al servicio de la enseñanza y pedagogía monástica, insiste en la necesidad de saber discernir. No es metafísico, como Anselmo; ni dialéctico, como Roscelin; o polemista, como Gilberto. Y es en este sentido donde no se puede afirmar que sea filósofo. Pero sí posee una filosofía y existe una filosofía en sus obras. Quizá en él la retórica perjudique a la lógica. No se resigna a escribir como un profesor; ciertas concesiones hechas a la fantasía, a la sorpresa de los oyentes, a los contrastes verbales —admirables algunos de ellos, y que demuestran un perfecto conocimiento del idioma y del léxico— le impiden ser lo suficientemente claro en la exposición del pensamiento abstracto. Es un exquisito y un perfeccionista. No es filósofo porque no tenía tal formación, porque no asistía a las escuelas de dialéctica y porque nunca fue profesor. Por eso no le interesó el problema de los «universales», y por esto mismo no supo situarse con justeza en los debates doctrinales.

Las fuentes de su pensamiento

Bernardo es un monje. Por lo tanto, un hombre de Biblia, un lector convencido de los Padres; pero no es un erudito de la literatura monástica anterior a él. Posee gran capacidad de síntesis, y, a veces, intuye las grandes líneas de pensamiento de la teología espiritual.

No es un exegeta técnico de la Escritura. Lo es en el sentido de que interpreta continuamente la misma. En esta tarea se entrega de un modo que le es totalmente propio y original. Ciertamente que posee un conocimiento preciso, vasto y profundo del texto sagrado. De tal modo lo ha asimilado e incorporado a su subconsciente, que lo utiliza incluso sin saberlo, y cuando no lo cita expresamente no puede menos de reco-

nocerse el sabor bíblico de sus frases. Su mismo estilo está plagado de alocuciones bíblicas, tomadas fundamentalmente de los cuatro evangelios y de las cartas de San Pablo, especialmente de la dirigida a los Romanos. No faltan los Salmos y el Cantar de los Cantares, que, prácticamente, debía de saber más que de memoria. Muchas de sus páginas no son sino un mosaico de frases bíblicas. Eso sí, hábilmente escogidas y relacionadas, engarzadas, aclaradas unas merced a las otras. No es que se limite a yuxtaponer los textos; prefiere el sistema antológico, por así decir, gracias a lo cual puede construir un todo bien armonizado.

Bernardo no hubiera podido adquirir tal sentido bíblico si no hubiera leído continuamente la Escritura. Para él se trataba de algo más que un libro. Hay que destacar que la cita con frecuencia no sólo conforme a la versión de que entonces disponía, la Vultaga, sino según la encontró en los Padres y en la liturgia. Recibe la Escritura, pues, de manos de la tradición. La Biblia es para él la Palabra de Dios viviente en la Iglesia; forma parte de una cultura religiosa cuyas fuentes son inseparables, cuyas expresiones se armonizan en la unidad más vital. Son varios los autores que han estudiado cómo utiliza, ofrece y vive Bernardo la Escritura. También hay que destacar que Bernardo es un testigo fiel de la tradición y maestro indiscutible en este arte de interpretar al servicio de la edificación, tan propio de la literatura espiritual de su tiempo.

Los frutos de una gran labor

Gracias a sus cualidades y a su formación, Bernardo se transforma en un «espiritual», un «letrado» y un maestro. Nosotros preferimos no llamarle teólogo, de momento. Es un «teólogo místico», por no decir místico solamente. Así lo ha contemplado E. Gilson, quien ha puesto de manifiesto la coherencia y solidez de la doctrina del abad de Claraval.

Lo que caracteriza la teología de este gran monje es una profunda reflexión sobre la revelación cristiana, a la luz de las verdades fundamentales de la fe. Desde este punto de vista no se distingue de los teólogos de su siglo. Lo que él aporta es su experiencia espiritual, y a ella acude continuamente como a una fuente de agua viva. Esta experiencia, que identifica con la experiencia cristiana en general, la supone en sus oyentes y en sus lectores. Y es lógico, ya que no se puede saber de Dios sin vivir en Dios.

Pero la experiencia de Bernardo está en concomitancia con

su personalidad. No es un ser dividido. Es un místico, y su enseñanza lleva la impronta de su experiencia: de ella viene y a ella conduce. Sus concepciones sobre las grandes realidades de la fe son muy particulares, sin dejar de ser ortodoxas. A veces desearíamos que fuera más claro, más sistemático. No por ello deja de ser menos profundo. Las verdades que Bernardo expone están colgadas de su altísima contemplación.

Al servicio de su pensamiento intuitivo pone todo su estilo. Se consagra a la tarea de expresar lo que vive. Y esto es muy importante para comprender el valor de una vida, y no sólo sus hechos. Es como el artista que se consagra a su obra maestra. Cuida delicadamente todos los detalles de sus escritos. Es un escritor nato. Dicen que compuso versos en su juventud —y se le acusó de que eran un tanto picantes algunos de ellos—. Escribió hasta en el lecho de su muerte, como veremos al final de esta biografía. Es preciso, pues, que, al leer sus obras, no nos olvidemos del carácter y género literario de cada una de ellas.

¿Escribió él total y personalmente todo lo que conocemos, pronunció todos los sermones que han llegado hasta nosotros? Habría mucho que decir sobre esto. Las costumbres de entonces eran muy distintas a las de ahora. Bástenos decir ahora que Bernardo «componía» y «redactaba». Al componer hacía gala de los procedimientos estilísticos, lógicos y prácticos de la literatura de entonces. No habla nunca por hablar. Cada idea, cada frase y cada elemento están perfectamente integrados dentro de un conjunto. Cuida mucho el vocabulario, utilizando en cada momento el vocablo preciso. Practica la *emendatio,* tan recomendada por la tradición literaria.

Pero lo que a nosotros nos interesa es el resultado de este trabajo interior y de esa prosa armoniosa —como las citadas iluminaciones de los manuscritos de Claraval o la arquitectura de Fontenay—, cuyo significado no es posible captar al primer intento, como tampoco es posible percibir la realidad que encierran las creaciones de Bernardo. Tradicional y patrístico, es plenamente medieval. Es moderno, o, más exactamente, de todos los tiempos, porque satisface las exigencias más íntimas y más universales del hombre, que necesita elevarse por encima de sí mismo para alcanzar y tocar una belleza que le sobrepasa y desborda.

Es necesario decir todo esto. Sin ello no se puede comprender el alma de Bernardo. Y nosotros no tratamos de describirla obrando en un cuerpo aislado de su riqueza interior.

Irradiación de la vida de Bernardo

Paternidad espiritual

Se dice de él que sólo fue monje durante los primeros años de su vida. Hizo su noviciado y pronto fue nombrado abad de Claraval, cargo que desempeña durante treinta y ocho años. Toda su obra lleva la impronta de la misión eclesial a cuyo ejercicio se entregó en cuerpo y alma. No dudamos en afirmar que fue plenamente monje, porque vivió en completa disponibilidad. Se ausentó de su monasterio durante períodos muy largos. Pero Claraval es su centro vital, su cuartel general; y hay en él una especie de obsesión por el desarrollo y expansión de los ideales vividos en su monasterio.

Claraval aparece como un ideal de vida cristiana. Acogía las vocaciones que Dios enviaba, las formaba, las gobernaba, y, posteriormente, con ellas, fundaba nuevos Claravales. El «morir en Claraval o volver a Claraval» fue un tema literario y espiritual de la época.

Este fue precisamente el primer problema que se le plantea al santo: el crecimiento extraordinario de aquel monasterio. Bernardo quiere a todos en Claraval. Muestra de ello es el conflicto con Felipe de Arvengent, prior del monasterio de canónigos regulares de Bonne Esperance. Hace valer toda su influencia y dotes personales para captar nuevas vocaciones. Incluso Morimond dejó sentir sus quejas ante el favoritismo del abad de Claraval y sus filiales. Bernardo, ya lo hemos dicho, es un líder indiscutible y arrastra tras de sí todo tipo de personas. En este sentido llevó a cabo una «propaganda vocacional» y campaña de captación, sólidamente fundamentada en un gran testimonio personal y en una clara y atrayente teología monástica.

Los escritos del santo nos muestran su doctrina, pero no cómo la administraba a los monjes. Tenía una obligación y la cumplía, manifestaba una concepción muy clara de lo que eran las observancias monásticas y de su valor, sobre todo de la obediencia, ocasión y prueba de la caridad. El monje obedece según la Regla, y el abad enseña a vivir y observar la Regla.

Godofredo de Auxerre dice de Bernardo que enseñaba y gobernaba con gran humanidad. De otro modo es inexplicable que cientos de hombres hayan podido vivir con él, perseveraran y sufrieran al ser enviados a funciones lejanas. La carta 70 nos muestra encantadoramente el espíritu que había entonces en Claraval.

En su actividad tampoco olvidó a las monjas, sea cual fuere

su observancia. Veló por sus intereses, las animó y confortó con sus cartas, trató de ganarse a algunas para la observancia cisterciense, les enviaba postulantas, influyó en su legislación. Y también supo precaverse contra las mismas. En una carta al arzobispo de Trêves denuncia graves abusos entre las monjas de Saint-Maur, de Verdun; pero, debido a su retórica, nos hemos quedado sin saber lo que en realidad allí pasaba. Bernardo fue un tiempo amigo de Abelardo, y por una carta de éste a aquél sabemos el aprecio que del abad hacían las monjas. Sigue siendo amigo de Eloísa después de la muerte del maestro, y en la carta 278, que data de sus últimos años, la recomienda al papa Eugenio III.

Relaciones humanas

La acción social de Bernardo fue extendiéndose desde su clausura hacia otros claustros, y posteriormente hacia el mundo. Como una piedra que al caer en un estanque origina ondas concéntricas, así es la influencia de Bernardo. El centro de estas ondas era Claraval. Intervino en muchos asuntos públicos de la Iglesia, precisamente por el hecho de haber estado muy bien relacionado con grandes hombres de su época. Si no, sería imposible explicarse cómo pudo estar al servicio de tantas y tan variadas causas colectivas o personales. Le ayudó mucho la riqueza de su temperamento. Poseía una gran simpatía personal y un enorme poder de captación. Conocemos algunas de sus grandes amistades, como, por ejemplo, Guillermo de Saint Thierry, Malaquías O'Morghair, Elredo de Rieval, caballeros, nobles, príncipes y el mismo rey Luis de Francia, sin contar sus amplios contactos en la curia romana. Muchos de sus amigos permanecerán para siempre en la sombra.

En su correspondencia, el vocabulario de la amistad es muy abundante, variado, preciso y excepcionalmente constante, dejándose entrever, con relación a este tema, una teoría bastante coherente. Como testimonios fehacientes podemos citar las cartas 11, 116, 389, etc. Se ocupó de eclesiásticos, de monjes, de laicos, porque Bernardo, hombre de Iglesia, desea para todos la seguridad de la ciudad de Dios. También se dirigió en numerosas ocasiones a los grandes de este mundo, al emperador, a reyes y a príncipes, como hemos dicho antes. Lo curioso es que conocía el ambiente en que se desarrollaban las vidas de sus interlocutores. Hablaba siempre con humildad, pero con franqueza y no sin vehemencia. A veces identificaba la prosperidad cívica con los intereses del papado. A todos

quiere ganarlos para la causa de la Iglesia. Supo llamar a las puertas de todo el mundo, como testimonia Godofredo de Auxerre, que le acompañó en múltiples viajes.

Al dirigirse a cada persona, Bernardo «elabora» la teología propia del estado a que pertenece y sabe escoger el estilo y los modos precisos para cada caso... No deja de ser extraordinario que en la existencia de este hombre admirable y arrebatador no haya faltado ningún tipo de amistad, ni masculina ni femenina.

La vida de Bernardo está entretejida de relaciones y de intervenciones. Nunca conoció un período largo de paz, ni siquiera cuando estaba enfermo. Los disgustos con Cluny y las relaciones con Pedro el Venerable, la conversión de Suger, las relaciones e influencia con los Cartujos y los Premonstratenses, con Drogo —monje de San Nicasio, que estuvo a punto de alejar de Bernardo a Hugo de Mâcon, futuro abad de Pontigny—. El asunto del conde Teobaldo; la defensa del obispo Enrique de Sens y de Esteban, obispo de París, contra la tiranía de Luis el Gordo. La protesta contra Honorio II, el concilio de Troyes, las relaciones con los Templarios. Su papel en el concilio de Etampes, lo relacionado con la dieta de Wurzburgo. La visita del papa Inocencio a Claraval, las llamadas al arzobispo Hildeberto, las tensiones con Gerardo de Angulema, con el duque Guillermo, las cartas a Geofredo Loroux y a los obispos de Aquitania. La elección de Tours y su celo por la justicia. La conversión del duque Guillermo, la carta a los pisanos, la restauración de la paz en Alemania, el concilio de Pisa y la misión de Milán, el rechazo de un arzobispado, la elección de Langres, la conferencia en Salerno, la conversión del cardenal Pedro, la muerte de Anacleto, los asuntos con Víctor IV... ¿Para qué seguir? Bernardo llena todo su tiempo, toda su época.

Sería prolijo dedicar siquiera unas líneas a cada uno de estos hechos. Tampoco se pueden sintetizar, ya que perderíamos muchos detalles. Además, la lectura de Bernardo arrojará a veces una luz suficiente que permite seguir sus pasos por la historia que le tocó vivir y que en ocasiones él mismo protagonizó. Nos fijaremos, pues, en algunos acontecimientos fundamentales, los que mejor nos permitan comprender a nuestro biografiado.

LA ACTIVIDAD

Asuntos públicos

Las mencionadas cualidades personales y don de gentes que poseía Bernardo crean en él un magnetismo especial con relación a las personas. Incluso se podría hablar de capacidad o tendencia al poder, a la influencia. Sus técnicas de persuasión, y hasta la seducción, le llevan a veces a correr grandes riesgos. Se sabía conocido y apreciado, aceptaba siempre las llamadas, y a veces hasta tomaba la iniciativa de lanzarse a resolver asuntos públicos. Ya vimos antes que no es posible enumerar todos en los que se vio involucrado. Supondría trazar el mapa de la política religiosa de Occidente durante una treintena de años. Lo que sí se puede señalar son los aspectos principales de esta actividad. Allá donde va Bernardo van con él ciertas constantes de su temperamento, determinadas en parte por las coordenadas de su tiempo (que no hemos de juzgar con nuestros criterios actuales).

Una de las preguntas que podríamos hacernos es por qué intervino, como hombre de Iglesia, en tantos asuntos de Estado. ¿No se verían comprometidas, en el campo de las ilusiones y falacias políticas y las veleidades públicas, la pureza de su adhesión a Dios y la fidelidad a su vocación monástica? En muchos lugares y ambientes lo tuvieron por maestro indiscutible del momento. Monasterios e Iglesia lo admiten como árbitro en sus conflictos. En las elecciones episcopales todos aceptan sus directrices. Se ve comprometido en conflictos nacionales e internacionales. Ciudades como Aquitania, las de Flandes y Renania le aclaman. Se había retirado del mundo, y he aquí que la Orden Cisterciense —en expansión constante, especialmente por la línea de Claraval— le ofrece ocasión y medio de animar un gran movimiento reformador. A través de las nuevas fundaciones entra en contacto con los puntos neurálgicos de la cristiandad de entonces. Los correos no cesan de transmitir sus mensajes, de ir y venir con informaciones y solicitudes.

Toda su vida fue una dialéctica y una disyuntiva entre acción y contemplación, y esto queda plasmado en sus escritos. El año mismo de su muerte, el obispo de Trêves le llama a su diócesis —como veremos más adelante— para apaciguar un conflicto entre el duque de Lorena y el obispo de Metz. Antes y después del *affaire*, Bernardo escribe sus sermones sobre el Cantar.

Conoció el éxito, y quizá hasta sufrió la tentación del po-

der —hubo de rechazar un arzobispado—. Pero también conoció el rechazo de los hombres, su dureza de corazón. Incluso quienes lo apoyaron en un principio —como los papas Inocencio II y Eugenio III— no lo hicieron suficientemente hasta el final, y así la empresa de la Cruzada, en la que había puesto todo su empeño, es para él causa de descrédito y humillación.

Bernardo pone su total confianza en Dios, su Señor, a cuya causa se ha consagrado plenamente. Continúa hablando, advirtiendo, amenazando y reprendiendo, como un profeta infatigable. Va muy lejos en el ejercicio de la autoridad cuando se trata de imponer lo que él cree es el querer de Dios, y a veces impone el suyo en vez del primero. Con todo, si ha escrito sobre la libertad es porque cree en ella. Es un luchador y predica la paz. A veces su doctrina no concuerda con sus hechos, pero aquí hay que aplicar la ley de reducción de antinomias aparentes, pues si algunas veces cabe dudar sobre los medios que empleó, no se puede dudar en absoluto de sus intenciones ni de su fe incondicional en los ideales cristianos.

Tratemos ahora de evocar algunas de sus actividades.

Vida política

Se trata, en realidad, de una política religiosa, que no es por ello menos peligrosa que la social. ¿A título de qué interviene Bernardo? Como todos o casi todos los personajes de su época, él comparte la opinión de que —como pensaba Gregorio VII— si lo espiritual y lo temporal son cosas distintas, no deben estar separadas. Todo tiende al cumplimiento de la voluntad de Dios y la implantación del Reino. Sin embargo, el santo se distingue del papa en que aquél tiende a limitar el poder pontificio en lo temporal, y no por exclusión, sino por mutua colaboración. Bernardo, y esto es muy importante, cree más en los valores personales que en la eficacia de las instituciones, e insiste más en la santidad de vida que en la autoridad. Así lo explica en algunos pasajes de su libro *De Consideratione*.

¿Cuál fue, en concreto, el comportamiento de Bernardo a la hora de la verdad? El pretendía, antes que nada, la formación de las personas, no el ejercicio del poder. Por eso nunca podrá ser considerado un demagogo. A los príncipes les pide justicia como exigencia de la caridad; deben preocuparse de todos, especialmente de los humildes. El lujo es una forma de injusticia. A quienes ocupan jerarquías les habla de paz, sean obispos, o laicos, o señores eclesiásticos. Desautoriza las guerras privadas, los torneos inútiles y escandalosos. Es muy duro

con los caballeros y «señoritos» de su tiempo. En su carta 97, al duque Conrado, le propone enviar religiosos de su monasterio para obtener una tregua entre él y Amadeo, conde de Ginebra. En 1142 intercede ante Inocencio II para que obtenga la paz entre Luis VII, rey de Francia, y Tiboldo, duque de Champagne. Bernardo, pues, como profeta auténtico, habla de parte de Dios a las conciencias de los hombres.

Hay ocasiones en las que incluso llega a encararse y reprender a los poderosos, como hizo con el papa Inocencio, que no concedió la esperada amnistía a quienes habían colaborado con el antipapa Anacleto. Censura también al arzobispo de Sens, ya que éste parecía mostrar cierta antipatía con relación a los monjes de Molesmes. En otras ocasiones llega a manifestaciones de cariño realmente excepcionales, como cuando agradece a Roger de Sicilia la petición de que el santo le envíe una colonia de monjes a su tierra. El cambio espiritual del monarca fue extraordinario, debido probablemente a sus relaciones con Bernardo.

Hacia 1140 Bernardo predicó unos famosos sermones a los estudiantes de París. En aquel viaje le acompañaba el monje Reinaldo, posteriormente abad de Foigny. Según los desahogos del santo en casa del arcediano, y conforme también al relato de Reinaldo, el abad no obtuvo el éxito deseado. Quizá, y a pesar del aparente entusiasmo de los estudiantes, el orador estaba un poco *démodée* —que dirían ciertos estudiantes de hoy—, y esto prueba la tesis que lanzábamos anteriormente de que Bernardo no estaba del todo conectado con el ambiente de las escuelas y el ambiente universitario de la época, y hasta parece que en esta ocasión estaba falto de recursos para conmover a este auditorio como lo hacía con los populares. Se sabe que en un principio no quiso dirigirse a ellos, y que se determinó a hacerlo en unas horas. Y, con todo, estos sermones «sobre la conversión» tuvieron éxito.

Asuntos de tipo religioso y eclesial

Bernardo se dirigió y relacionó con todo el ámbito eclesial de su época. En sus obras doctrinales habla mucho del programa moral del prelado. En la *Vida de San Malaquías* habla de este ideal. En la práctica siempre trata de promover y situar a hombres partidarios de sus ideas en puestos de responsabilidad o influencia, sobre todo si se trata de monjes. Él concibe la Iglesia un poco a imagen y semejanza de Claraval, lo que a veces le impide una visión más completa sobre situaciones su-

mamente delicadas y complejas. Hay ocasiones en las que pretende con excesivo ardor hacer triunfar a sus candidatos. Para la sede de Langres hace nombrar a su inmediato colaborador, el prior de Claraval, a fin de evitar que esta diócesis tenga como obispo a un monje de Cluny. En el arzobispado de York impone otro monje de Claraval, Henri Murdach, porque los abades de las fundaciones de Claraval en esa región se oponen al candidato de la corona de Inglaterra, Guillermo Fitzerbert, que ocuparía la sede tras la muerte de Murdach y después sería canonizado. En estos casos, y en otros, Bernardo obró conforme a informaciones no suficientemente verificadas o siguiendo ideas propias, que frecuentemente identificaba con el bien de la Iglesia. Sólo Dios puede juzgar a Bernardo, porque es Bernardo.

Con relación al papado es sumamente activo. Le estimula el hecho de saberse discutido en Roma. Por una parte, la Sede Apostólica le debe mucho; por otra, ha ayudado a los pontífices, y los hombres de la curia temen su influencia, aunque en ocasiones no dudan en recurrir a él. En 1130 Bernardo tiene cuarenta años. Una doble elección había llevado al pontificado a los representantes de dos tendencias que dividían al pueblo y al clero de Roma, Inocencio II y Anacleto II. Bernardo, más atento a la virtud que al funcionamiento de la maquinaria burocrática, tomó partido por Inocencio. Se empleó a fondo para obtener el apoyo de Luis VI de Francia y de Enrique I de Inglaterra. Al servicio de esta causa recorrió y cabalgó parte de Francia y de Alemania, irá tres veces a Italia, llegándose a Pisa y otras ciudades en 1133, a Milán en 1135, tratando a toda costa de obtener la adhesión de Roger II de Sicilia en 1137.

Una vez ganada esta victoria, comienza otra lucha entre el Senado de Roma y el papa Lucio II. Arnoldo de Brescia desencadena una campaña contra las riquezas de la curia y del clero, no del todo injustificada. Pero el abad de Claraval quiere la reforma y no la revolución. Y así se transforma en opositor de Arnoldo. Posteriormente, en 1145, se ve envuelto más que nunca en el gobierno de la Iglesia, pues uno de su hijos de Claraval llega al papado: es Eugenio III. ¡Qué de ocasiones y tentaciones de poder para Bernardo! Es muy enriquecedor consultar la correspondencia entre ambos. Claraval parece transformarse en una sucursal de Roma, incluso hay quien habla de rivalidad. Inocencio II y Eugenio III conservaron su autonomía frente a los adversarios y simpatizantes de Bernardo.

Podríamos citar otros muchos casos. Basta lo expuesto

para darse cuenta de que no estamos ante un personaje del todo normal, ni vulgar ni extravagante, ni intrigante u oportunista, de éxito fácil o cosas similares.

Donde Bernardo va a correr mayor peligro y riesgo es en el terreno de los conflictos doctrinales.

Conflictos doctrinales

En 1145, Bernardo acude en persona al Languedoc para refutar los errores de los cátaros, especialmente de los discípulos del monje Enrique, que rechazaban la jerarquía eclesiástica y querían una Iglesia espiritual. En su carta 77 responde a las cuestiones que le plantea Hugo de San Víctor, en relación con la necesidad del bautismo y otras cuestiones menores de la teología. Pero la situación se agrava cuando se trata de afrontar un adversario tan original en problemas y método como lo es Abelardo, de pensamiento vigoroso y sutil.

El enfrentamiento se produjo en 1139 y 1140, en circunstancias complejas y dolorosas. La cronología de los textos y de los hechos se escapa a los historiadores. Primero porque es desconocida, y segundo porque una gran parte del *dossier* documental se ha perdido o no se escribió jamás.

En presencia del poderoso y admirado maestro, Bernardo se comportó como David ante Goliat. Utilizó armas que ponen en duda una lucha honesta de igual a igual. Por eso es preciso distinguir aquí dos terrenos: el de las teorías debatidas y el de los medios empleados. En cuanto al primero, existe unanimidad entre los historiadores con relación a los puntos de vista mantenidos por los dos contrincantes. No es que Bernardo sea opuesto a la dialéctica ni a los argumentos de la razón, ni que Abelardo fuera un hereje. La intención de este último era vencer a los dialécticos, adversarios de la fe, con sus mismos argumentos y en su mismo terreno.

No vamos a entrar ahora en la problemática doctrinal de fondo. El problema de los «universales» planteaba cuestiones a la teología. Había que matizar mucho las expresiones. Tampoco es menos verdadero que el método de hacer teología de Abelardo requería sus delimitaciones. Todo esto es sabido. Lo importante es que la cuestión no discurrió por los cauces por los que debiera haberlo hecho.

Cada uno de los adversarios tenía mucho a su favor, pero en distintos terrenos. Cada uno utilizaba las armas de que disponía. Lo malo fue que no estaban adaptadas al mismo género de combate.

En 1139, Guillermo de Saint Thierry da la voz de alarma a Bernardo sobre supuestos errores de Abelardo. Bernardo solicita información, y después de Pascua habla con Guillermo. Posteriormente lo hace personalmente con Abelardo a fin de atenuar, mediante un contacto humano, la guerra que ya se había desatado a nivel de ideas. En los últimos meses de 1139 el abad escribe contra los errores del maestro, dirigiendo un tratado a Inocencio II y una carta, la 188, destinada al pleno de la curia romana. Abelardo escribe su *Apologética,* y uno de sus discípulos, un abad anónimo, una mal llamada *Disputa.* En enero de 1140, la polémica se intensifica. Bernardo dicta una serie de cartas en las que su secretario, Nicolás de Claraval, tiene mucho que ver. Abelardo, por su parte, prepara un debate con Bernardo, aprovechando una reunión de obispos en Sens, a comienzos de junio. El encuentro tuvo lugar, pero sin tal discusión ni disputa. Bernardo le juega una mala pasada a Abelardo. Reúne a los obispos la víspera, en ausencia de este último, y con ellos prepara la sesión del día siguiente. El maestro comparecerá ya como acusado y no como orador, sin poder tener ni siquiera oportunidad de defenderse. Extrañado, humillado y deprimido, se niega a hablar, apela a Roma y emprende el camino. Pero Bernardo se le adelanta con cartas a fin de obtener la sentencia. El condenado es informado de todo esto durante su viaje a Roma. Y en una etapa que le detenía en Cluny, donde Pedro el Venerable le acoge cariñosamente, se siente enfermo, hundido y fatigado. El abad benedictino le ofrece concluir sus días honorablemente en uno de sus prioratos.

Así concluyó el torneo que enfrentó a los dos más grandes espíritus de su tiempo. Este hecho —al margen de la retórica empleada, truculenta y apocalíptica a veces— traiciona la pasión mal dominada de Bernardo. Por su parte, los obispos fueron muy débiles —probablemente no querían más complicaciones— y tampoco querían enfrentarse con Bernardo, al no aceptar su improvisado proceder. El papa y sus colaboradores se precipitaron. El silencio de Abelardo se puede interpretar como una señal de enfermedad psíquica, o de grandeza humana y espiritual, además de honradez profesional. En ambas partes, cuando el conflicto se popularizó y desbordó —como sucede en general—, hubo responsables. Guillermo de Saint Thierry no fue uno de los menores.

En el nuevo *affaire* que opuso a Bernardo y a Gilberto de la Porrée, obispo de Poitiers, con motivo del concilio de Reims, en 1148, se renuevan algunas de las fases de Sens. Tam-

poco es que queremos emitir juicios definitivos, pues no se han editado obras importantes de Gilberto. Parece que también él fue víctima de algunos de sus discípulos, puesto que varios de sus razonamientos y planteamientos eran sumamente sutiles. Los «universales» también andaban ahora de por medio. Gilberto sobresalía en el terreno de la dialéctica, era maestro en el arte del método teológico entonces en boga. Las aplicaciones que hacía de su ciencia al terreno de la fe planteaban algunas dudas.

Una vez más Bernardo, consciente sin duda de su inferioridad en el campo del pensamiento teológico, o deseoso de atenuar mediante un contacto personal las asperezas de un debate dialéctico, propició una entrevista con Gilberto, sirviéndose de la mediación de Juan de Salisbury. Pero éste puso al abad un precio muy alto, recomendándole que se instruyera en las escuelas. Ya en vísperas del concilio, al que asitían Eugenio III y el colegio de cardenales, Bernardo convoca a un grupo de prelados franceses e ingleses, partidarios suyos, y les hace aprobar unas proposiciones contrarias a las de Gilberto. La maniobra tuvo por resultado la indisposición y contrariedad de bastantes cardenales. Gilberto se defendió, y Bernardo tuvo que explicarse ante el papa por su modo de obrar.

El obispo de Poitiers hizo pública confesión de su fe ortodoxa y se dice dispuesto a corregir sus libros. Advertido, pero no condenado, supera el debate de forma digna; y la que quedó empañada fue la reputación de Bernardo ante los ojos de muchos.

Quizá con buena intención abusó de su prestigio, influyendo sobre los juicios del tribunal constituido por los representantes de la autoridad suprema en la Iglesia. Las apreciaciones ofrecidas por los contemporáneos, concretamente dos de ellos, manifiestan sus dudas ante un personaje tan elevado y tan desconcertante. El cronista y obispo cisterciense Otón de Freising escribía a este respecto: «En lo que respecta a saber si en este asunto el abad de Claraval —como hombre— se dejó llevar por la fragilidad de la humana naturaleza, o si el obispo, un hombre competente e instruido, fue capaz de evitar una sentencia disimulando sus intenciones, no nos corresponde a nosotros juzgar ni discutir». Al menos guardaba su admiración para uno y para otro, para el santo y para el sabio, a pesar de sus diferencias. «¡Cuántos sabios y santos, en esta carne sujeta a corrupción, caen con frecuencia en tales debilidades, como lo demuestran testimonios antiguos y recientes!» Muerto ya Bernardo, Juan de Salisbury, que asistió al concilio de Reims,

continuaba viendo en él al especialista de las palabras divinas, y en Gilberto, al de las disciplinas liberales. Por caminos diversos habían buscado el mismo fin y gozaban en la contemplación definitiva de la misma verdad.

Este tipo de proceder en grandes hombres, nos referimos a la táctica empleada por Bernardo, a veces es frecuente, y es una de sus debilidades. No hay en ello una culpa moral, pero sí cierta ligereza; no un apego a la verdad, pero sí una apropiación indebida de la misma. No es tampoco falta de humildad, sino confianza excesiva en sí mismo y en sus recursos.

El tema de la Cruzada y sus consecuencias

La última gran aventura en la que iba a verse involucrado San Bernardo fue la segunda Cruzada.

Antes de considerar los intereses en juego hay que hacer un breve resumen de los hechos.

En la Navidad de 1145, con motivo de un concilio habido en Bourges, al que asitió Luis VII, se habló de una cruzada a Tierra Santa para socorrer el reino franco de Jerusalén, amenazado por el empuje de los infieles, que acababan de tomar Odesa un año antes. Bernardo no estuvo en esta asamblea. Pero muy pronto, el primero de marzo, Eugenio III promulga una bula que es una llamada a las armas, y encomienda al abad de Claraval ser el promotor de la empresa. El abad, el 31 de marzo, se encuentra en Vézelay con el monarca y entusiasma a las muchedumbres en favor de la causa. Posteriormente recorre numerosas regiones de Francia, ganándose muchos adeptos. Ayudado por Nicolás de Claraval, envía una carta encíclica a los jefes temporales y espirituales de diversas naciones. En 1146 y 1147 predica la «causa de Cristo» en Flandes, después en Alemania, donde consigue que se cruce el emperador Conrado III.

Después de dos años de preparativos difíciles, parten por fin los ejércitos. Pero ya antes de llegar a Tierra Santa son diezmados por los turcos. Reyes y caballeros se dividen, los combates carecen de cohesión, se acumulan los reveses, y en julio del año 1148, ante Damas, la segunda Cruzada acaba definitivamente. El abad de Saint-Denis, Suger, proyecta poner en pie una nueva expedición, e interesa en el asunto a Bernardo, que trata de convencer a Conrado y a Eugenio III, pero en vano. En Chartres, en mayo de 1150, Bernardo fue designado por algunos obispos y caballeros como jefe de la Cruzada, pero esta nominación quedó sin efecto. Es más, algunos seño-

res, de vuelta de Oriente, imputaron el fracaso a Bernardo, e incluso llegaron a reclamarle las donaciones que habían hecho a Claraval antes de partir.

El éxito de la predicación de la Cruzada fue debido en gran parte a la fascinación ejercida por la personalidad del abad de Claraval. La decepción final la sufrió en lo más profundo de su ser.

La problemática que encerraba esta Cruzada es muy amplia. Y no es del caso reseñarla aquí con todo detalle. El concepto «misionero» de Bernardo y de la época no era muy exacto, y se mezclaron las armas sin el suficiente discernimiento. El problema con las Iglesias de Oriente no estaba suficientemente claro. Había disensiones entre los bizantinos y los francos de Tierra Santa. Una de las tesis de Bernardo era que orientales y occidentales se unirían contra un enemigo común.

Para captarse la benevolencia del emperador de Oriente, Manuel I, Bernardo le envía —suplicándole lo arme caballero— al hijo mayor del conde Tibaldo de Champagne, territorio al que pertenecía Claraval. Se trataba de asegurar el paso de las tropas de Occidente por el Imperio oriental. Manuel promete su protección, que a la hora de la verdad no fue efectiva, pues al emperador no le interesaba el éxito de los cruzados. Después incluso del fracaso de la expedición, el rey y la reina de Francia, que fueron en peregrinación a Jerusalén, fueron atacados por vasallos del mismo emperador.

A la larga, Bernardo, apreciado en Oriente y Occidente, se sintió responsable de todo. Lo cierto es que la concepción moral predicada por Bernardo hubiera exigido de todos los que se comprometieron en la empresa una total pureza de intención, que no hubo. Los hechos se encargaron de demostrarlo.

En el segundo libro sobre la *Consideración*, el santo hace un examen de conciencia que pone muy a las claras sus auténticas disposiciones: «De buen grado cargo con los reproches, las blasfemias, para que no vayan contra Dios. Me parece bien que se me utilice como escudo de Dios. No rechazo el carecer de gloria con tal de que no se ataque la gloria de Dios».

Bernardo, hombre de deseo

Lo que más alto habla de Bernardo es su deseo de reforma y santidad. El siempre se propuso fines elevados. Quizá, como ya hemos dicho, los medios que utilizó no siempre fueron los más correctos y acertados, al menos a nuestro juicio y desde

nuestra perspectiva histórica. A veces le cegó un poco la pasión y la vehemencia de su carácter. Dios se encargaría de purificarlo, no por el camino del fracaso, sino más bien por el del contraste y el jaque mate. Si, deportivamente hablando, lo importante no es ganar, sino participar, en el terreno del espíritu nunca se fracasa del todo cuando se participa de buena voluntad.

Reflexiones sobre la vida de Bernardo

Se imponen ahora unas reflexiones sobre la vida del santo monje y abad, antes de dar algunos detalles sobre los últimos años de su vida.

El que Bernardo estudiara o no en Vorles, o en otro lugar, que se destacara más o menos en los estudios, que su madre influyera más o menos en su personalidad, etc., todo ello queda a la fluidez, al arte, a la gracia literaria y artística del escritor, pues solamente se pueden hacer conjeturas en lo que a datos históricos se refiere.

Nuestra tarea fundamental en estos momentos es la de procurar presentar una vida y un hombre con realismo, a fin de podernos acercar a sus escritos. Otro apartado en la introducción a estas «Obras completas» se refiere a la doctrina del santo, junto con otros detalles. Para nosotros, aquí y ahora, Bernardo es fundamentalmente su obra. La influencia que tuvo tras su muerte y hasta nuestros días le justifica de una serie de posibles errores en su modo de actuar. No es que tratemos de volver atrás, como si, al haber llegado al final de su vida y encontrarnos en el culmen de su actividad, quisiéramos desprendernos de un regusto un tanto amargo.

Bernardo, como monje y como hombre de espíritu, conecta en su vida personal con una gran tradición bíblica, patrística y monástica. Los profetas, Atanasio, Antonio el Grande, Benito y tantos otros nos han legado su vida y su misterio —más el misterio que la vida—. Han corrido el gran riesgo de prestarse a interpretaciones, se han deshecho a sí mismos ofreciéndose en la pobreza de su grandeza, de sus obras, de su quehacer. Todos hemos libado en su vida para obtener la miel de la edificación, de mil sabores. Nos gustaría desentrañar su ser completo; pero así como se han perdido en el misterio del tiempo, no podemos encontrarlos sino en el misterio de Dios, a quien pertenece el tiempo. Sus vidas se escribieron para la «edificación», no para la imitación. No quiere esto decir que estén servilmente manipuladas, sino más bien sublimadas hon-

radamente al servicio de una causa noble y, a la vez, desinteresada. Si hemos querido resaltar ciertos aspectos negativos de la vida de Bernardo ha sido para comprobar su gran docilidad ante la adversidad, su saber reconocerse ante el fracaso, su deseo de servir siempre a la verdad.

Ayudamos a trascender las esclavitudes del tiempo y de la historia haciendo del hombre no lo que fue, sino lo que quiso ser, y lo que todos queremos llegar a ser. Medir la vida de un hombre por sus aparentes éxitos o fracasos es fracasar todos con él, pues precisamente la historia se ha escrito muchas veces desde una idea, un bando o una causa, y así se han parcializado las personas. Bernardo está inmerso en una corriente de pensamiento muy particular, en una teología viva que necesita ser salvada. Los hombres no siempre llegamos al final de nuestras tareas, ni siquiera del ser nosotros mismos; pero lo importante es comprender el esfuerzo que nos ha mantenido en el trabajo. Una y otra vez «se hace camino al andar».

La necesidad de trascendencia y de trascenderse

Bernardo, fiel a una convicción patrística, que expresa repetidamente en sus escritos, mantiene la convicción de que no llegará nunca a ser él mismo si no se interesa por aquello que está más allá de él. Pretende integrar a su vida personal de unión con Dios su reflexión contemplativa, las experiencias eclesiales y sociales que continuamente se ve obligado a hacer. Y así observamos nosotros que el deseo que le lleva a hablar y a escribir no es un mero artificio, no es una coartada a su vida de monje. Humillándose, profesándose humilde, establece en sí mismo una cierta coherencia entre su timidez y el deseo de dominar, entre su vida de intensa actividad y su aspiración a la contemplación. Mediante esta forma de ascesis, que toma visos de cierta tensión interna, incluso de contradicción, no cesa de rehacer esa síntesis en sí mismo, no puede vivir en competición con los otros, tiene necesidad de unidad, y la encuentra en Dios sirviendo a su causa.

Esta unidad, obtenida gracias a un continuo ejercicio de autotrascendencia, es ya el tema de su primer sermón sobre el Cantar. La sabiduría humana, explica él, no basta para dar explicación a la existencia de quienes hacen de Dios el centro de su vida. Este hombre, cuyo estilo revela que es un artista —como ya hemos dicho—, un apasionado de la belleza, tiene el coraje de poner en segundo plano las letras y el conocimiento intelectual de Dios. Bernardo aspira fundamentalmente a la

«experiencia». Ante unos oyentes adultos no expone lo que él sabe, sino lo que vive. Y fuera más o menos fiel a este programa, hay algo muy importante: comprendió que lo fundamental era la vida y no las ideas. Desde este enfoque hay que considerar toda su actividad. A este propósito, Bernardo es un testimonio fiel de esa ley psicológica según la cual la «edad cabal» —que sucede a la edad juvenil— no se alcanza sencillamente «porque vayan pasando los años», sino al precio de una experiencia interior hecha de esfuerzos y de méritos. El primer sermón del Cantar se puede decir que es *autobiográfico* y sumamente revelador para quienes queremos «conocer» su vida.

La integración de la vida y los valores

Nunca sabremos si fue o no oportuno canonizar a Bernardo, hecho que sucedió el 18 de enero de 1174 y por obra de Alejandro III. ¡Entiéndase bien lo que queremos decir!

En todas las iglesias, y desde que se practica, la declaración oficial de santidad responde parcialmente a ciertos criterios sociológicos, y a veces hasta políticos, con relación a los cuales se mide el papel jugado por cristianos, algunos cristianos, y no solamente por el hecho de que hayan vivido virtuosamente o sin fallos.

En el caso de Bernardo, incluso sus contemporáneos consideraron que fue consecuente con los carismas recibidos de monje, abad y hombre de Iglesia. Por otra parte, todo su programa expuesto, oral o escrito, es de santidad. No existe, pues, duda alguna de que, desde esta perspectiva, estaba bien la canonización. En la vida del santo, como hemos visto, o hemos intentado mostrar, coexisten pasiones humanas con un sublime ideal. El Bernardo de 1150 no es el mismo de 1120, como dice Dom D. Knowles —recuérdese la cita inicial de Newman sobre San Cirilo—. En su juventud podemos descubrir el exceso, la exageración, la violencia y la agresividad verbal; pero con relación al santo que llegó a ser en su madurez, nuestro juicio debe ser más circunspecto.

En realidad, ya desde sus primeros escritos nos ofrece indicios de poseer un temperamento proclive a los extremos, aunque equilibrado en las ideas. Toda su vida fue un hombre de combate, de polémica. Conoció enfrentamientos y decepciones, sufrimientos y alegrías. Parece ser que en su adolescencia estuvo en duelo con su madre; en su juventud trató de convencer a sus allegados en favor de la observancia cisterciense —como hemos visto—. Siendo joven abad, siente la decepción

de ver cómo su primo Roberto prefiere Cluny antes que Císter, y a Arnold de Morimond ser infiel a lo que él consideraba la única forma de fidelidad a una vocación.

Con el paso de los años, sus penas se hacen más pesadas, sobre todo al comprobar la traición de su notario preferido, Nicolás de Claraval —capítulo sumamente doloroso en la vida de Bernardo—. Los disentimientos entre él y su discípulo Eugenio III, papa, los trastornos de la Cruzada, la muerte, en fin, de algunos amigos y allegados. Pero estas tristezas no apagan en él la alegría interior de que da testimonio en los últimos sermones sobre el Cantar.

La organización de la personalidad de Bernardo puede construirse conforme a tres niveles muy diferenciados. Aquello que él quiere ver dominar, y que es como el hilo conductor de su ilusión vital: estima por el ideal cisterciense, celo por la Iglesia y compromiso a su servicio, caridad para aconsejar a todos espiritualmente, amor de Dios y deseo de oración.

En el campo psicológico se observa en Bernardo cierto número de deseos espontáneos, de pulsiones temperamentales que pueden referirse a ciertas tendencias de agresividad y deseo de dominar.

En otro orden intermedio se pueden situar aquellos mecanismos de defensa mediante los cuales Bernardo trata de justificar sus deseos, poniéndolos de acuerdo con sus motivos. Parece una redundancia, pero no es otra cosa que la racionalización de sus tendencias, el esfuerzo por justificar las manifestaciones; en definitiva, es la ascesis de las intenciones. En cualquier obra humana es preciso lucidez y coraje. La primera requiere humildad, y lo segundo, desprendimiento de sí mismo. Hay que trascenderse para entregarse a una acción que ha de estar de acuerdo con los principios que se profesan.

¿Realizó Bernardo en sí mismo la integración de estas tendencias? La respuesta no puede ser afirmativa ni negativa sin implicar distintas alternativas. Después de un examen objetivo y tan imparcial como es posible hacerlo, hay que decir que Bernardo realizó su integración, pero con las dos salvedades siguientes: en primer lugar, no fue algo espontáneo, sino que exigió un esfuerzo continuo. Además, no fue algo totalmente terminado. Tampoco fue que fracasara, pues aquí nunca se llega al final del todo. El éxito, ya lo dijimos, consiste en el esfuerzo, y hasta incluso supone la aceptación del fracaso. Todo esto se verificó en Bernardo.

El, por su parte, nunca se consideró perfecto. Y hasta escribió para que esto se supiera. Pero no podía negar que se

sentía estimado y, lo que para todo hombre es aún más importante, más sensible, se sabía amado. Existen muchos testimonios sobre esto. No es que fuera amado por todos; pero sí por muchos, y en medios muy diferentes. Muchos años antes de su muerte se le tenía y consideraba como un santo; incluso algunos pensaron en escribir su vida sin que él lo supiera. Y si lo hubiera sabido, ¿qué habría pensado? Dicho de otro modo: ¿sabía Bernardo que era San Bernardo? No podía ignorar que era un gran escritor, un gran abad y un gran hombre de Iglesia. Saltaba a la vista. Pero ¿creía él que era también grande en el orden de la santidad? Seguramente que no, si ésta se consideraba como ausencia de tentaciones y faltas. Habló públicamente de que poseía ambas cosas.

Una vez se reunió a un equipo de psicólogos. Fijándose ellos en el modo de redactar el Cantar, decían: «Es un hombre cabal cien por cien». Se les preguntó después: ¿Y es un santo? Respondieron afirmativamente, porque había sabido proyectar su ciencia en obras y escritos. Insistiendo: Pero ¿un santo cien por cien? Uno de los interlocutores respondió: «Al cien por cien tiene la voluntad de serlo». ¿Y no es esto lo que realmente importa a los ojos de Dios y a los de quienes desean juzgarlo como Dios lo hace? ¿En qué medida cumplió este deseo? Eso es secreto del mismo Dios. Por lo que respecta a sí mismo, la prueba de la santidad de Bernardo reside en que él nunca afirmó que hubiera alcanzado la santidad.

Aunque Bernardo cede a veces a la ironía e incluso al sarcasmo con relación a otros, ha sabido manifestar cierto humor respecto de sí mismo. Los historiadores deberían observar la misma actitud en sus juicios. Constatando su habilidad para las maniobras políticas y el talento literario que pone en esos empeños, quizá sean aquéllos un poco duros y severos con él, sobre todo al hacer referencia y desconfiar de los motivos que él consideraba puros.

¿Era Bernardo tan libre y desprendido de sí mismo como decía? Sólo Dios lo sabe. Hablaba muy bien de su pureza de intención y se excedía recomendándola a los demás. Incluso a este respecto supo crear una buena doctrina.

Sus fracasos no le impidieron ser a la vez pecador y justificado. En algunas ocasiones no se molestó en disimular manifestaciones de cólera si se trataba de los intereses del Señor o de la Iglesia. Esto constituía para él un medio de afirmarse en la idea de que servía a una causa justa; salvo en casos en que se arrepentía rápidamente, como sucedió con lo de su hermano Bartolomé, según la carta 70. Los monjes se pusieron a favor

de este último. Por eso mismo da la impresión de que sus cóleras son controladas, e incluso provocadas y queridas. Son para él medios para conseguir un fin. En caso de polémica quizá fuera poco escrupuloso en la técnica a elegir —como hemos visto en dos ocasiones sumamente representativas—. Más de un historiador ha pensado que no eran del todo propios de él. Incluso Bernardo llegó a reconocer y señalar que en ocasiones no estuvo lo suficientemente informado sobre los hechos, las circunstancias, las doctrinas y las personas.

Pero ¿es que el santo ha de ser algo tan perfectamente equilibrado que no llegue jamás a cometer pecado? Suponiendo que un hombre tal haya existido alguna vez, no sería sino en el caso de que Dios se hubiera unido personalmente a él.

Otro de los temas un tanto negativos achacables al abad de Claraval es el de si no identificaba con excesiva frecuencia la voluntad de Dios con la suya propia. Fue abad en un tiempo en que el ejercicio de la autoridad comportaba un riesgo de absolutismo, mayor incluso que en otras épocas. Su autoritarismo no nos debe hacer olvidar su espíritu de servicio, lo mismo que su agresividad queda disculpada ante los numerosos casos en los que supo sembrar la paz.

En general, podemos decir que para leer sus escritos, y comprenderlos, no hay que olvidar que éstos nacieron en un tiempo que incluía en las formas estilísticas cierta intolerancia o, como diríamos hoy, cierto integrismo.

La santidad, pues, se reconoce en el modo de servir a grandes causas; y Bernardo supo hacerlo. Por ejemplo, su gran obra a favor de los monasterios, ¿no es fruto acaso de su deseo de llegar al final en todo, de su gran talante personal, más bien que de su agresividad y de su tendencia a dominar o a ejercer influencia? A veces, el aventurarse a plantear ciertas cuestiones incluye el riesgo de ver cómo la auténtica respuesta se nos escapa de las manos, como probablemente también le sucedía a él. Nos encontramos aquí en los límites imprecisos que unen y distinguen la personalidad humana y la santidad, que es don del Espíritu Santo. La personalidad de Bernardo es fuerte y muy sana. A este respecto nos ofrece todos los datos deseables y posibles: confianza en sí mismo, autonomía y libertad con relación al medio ambiente, capacidad de decisión e iniciativa, conciencia de sus límites, percepción de los deseos del mundo, facultades para interesarse por causas y problemas muy distintos, y todas ellas elevadas.

En realidad, el balance es positivo: hay más luces que sombras. Sin embargo, entre santidad psíquica y santidad santidad

—por así decir— subsiste una zona que resulta un tanto oscura a los ojos de los hombres, una distancia jamás franqueada que impide que una personalidad, incluso sana e íntegra, coincida con una vida cristiana totalmente santa.

San Bernardo nos enseña que se puede ser un hombre de Dios sin dejar de ser hombre, o mujer. Un santo puede ser un hombre sin vicios, pero no sin defectos y, no hay que tener miedo a admitirlo, incluso no sin pecados. El santo es un cristiano que sigue siendo pecador, y en la forma única y exclusiva en que cada uno ha recibido sus dones y sus límites, experimenta la gracia del perdón y la humildad que ha de pagar a precio de humillaciones (que son secreto íntimo). Si Bernardo ha sido humilde de este modo, todo está en orden desde la perspectiva de su relación con Dios. El mismo Dios que lo hizo agresivo lo hizo también humilde, y no sin que él se esforzara en ser menos agresivo y más humilde. ¿Quién se atreve a pronunciarse sobre este misterio?

La tradición enseña que la santidad supone humildad, no que suprima los contrastes; y que culmina en la humildad, no en la grandeza. Un monje sirio del siglo VII, Isaac de Nínive, escribió: «Quien conoce sus pecados es más grande que quien resucita a un muerto. El que conoce su propia debilidad es más grande que el que ve a los ángeles. Quien, solitario y contrito, sigue a Cristo, es mayor que quien goza de la admiración de las multitudes en las iglesias...» (*Alocuciones* 34). Bernardo conoció la aclamación de las gentes y, con frecuencia, recibió la aprobación de los grandes. Pero precisamente porque se reveló como un santo es por lo que conoció muy bien sus defectos, confesó sus errores y desfallecimientos y, pese a todo, se obstinó en ser fiel a Cristo.

Ante la insistencia de Guillermo de Saint Thierry de que no se puede comprender a Bernardo si no se tiene su experiencia de las realidades espirituales, se deduce que él consideró a su amigo no tanto como un personaje histórico perfectamente definido, situado en un tiempo y ambiente concretos, ni como un modelo a imitar, sino como un misterio a revelar, admirar y penetrar por aquellos que reciban la gracia de poder hacerlo.

La muerte

Durante el invierno de 1152 a 1153 Bernardo enferma gravemente. Se esperaba su muerte en cada momento. Entre quienes acudieron a recibir su última bendición se encontraba Ro-

berto, hermano del rey de Francia. El mismo Luis, según se dice, visitó al santo moribundo. En todo caso, le escribió una carta muy afectuosa, a la que el abad contestó con otra de su puño y letra.

En la primavera de 1153 Bernardo mejora y recibe la visita del obispo de Metz, en conflicto con el duque de Lorena, que viene a pedir ayuda y consuelo. Sólo un hombre en la tierra tenía autoridad para hacer oír sus consejos de paz. ¿Podría y querría Bernardo hacer el viaje acompañando en su vuelta al obispo y a su séquito? Lo hizo; subió al caballo y se dispuso a ir a Lorena. Encontró a los dos ejércitos frente a frente, junto al río Mosela. Bernardo, a pesar de las dificultades, redactó él mismo el tratado de paz que duque y obispo firmaron. Hecho esto, regresó a su casa a morir.

En una última carta dirigida a Arnoldo de Bonneval describe sus grandes sufrimientos. No escribió más.

La noticia de la muerte del papa Eugenio III agudizó sus ansias de salida de este mundo. Y en sus últimos días Claraval se transformó en un centro de peregrinación.

Sólo hubo una cosa que mereció la atención del santo en su última enfermedad: la liberación de Tierra Santa, motivo por el cual se estaba organizando la Cruzada.

Godofredo de Auxerre nos describe los últimos momentos del santo, realmente emocionantes. Exhaló su último suspiro hacia las nueve de la mañana del jueves dentro de la octava de la Asunción.

«Entonces —le decían sus hermanos—, ¿no tenéis compasión de este monasterio? ¿No sentís piedad por nosotros, vuestros pobres hijos, a quienes como una madre amamantasteis a vuestros pechos, a quienes formasteis con paternal afecto? ¿Cómo podéis abandonar así el fruto del trabajo de toda una vida?» De esta manera le importunaban con los ojos llenos de lágrimas y el corazón dolorido. Y el dulce santo lloraba con sus hijos. Luego, levantando los ojos al cielo, sollozó con las palabras del Apóstol: «Me siento solicitado por ambas partes, y no sé qué elegir» (Flp 1,22).

El llamado *testamento espiritual* de Bernardo se encuentra en la *Vita*, escrita por Alanus, capítulo XXX. Críticos competentes, como Vacandard, lo aceptaron como genuino. Sin embargo, hay dos circunstancias que inclinan a dudar de su autenticidad: el silencio de Godofredo de Auxerre al respecto, que seguramente estaría presente y que nos ha dejado un relato detallado de la última enfermedad de Bernardo, y la incurable ceguera del santo respecto de sus bondades; lo cual hace

muy improbable que llamase la atención, por muy modestamente que lo hiciere, sobre sus propias virtudes.

El cuerpo del bienaventurado monje y abad, cubierto con la túnica de San Malaquías, de acuerdo con lo que había pedido antes de morir, y con sus vestiduras sacerdotales, fue colocado en la iglesia del monasterio.

Tan pronto como se extendió la noticia de la muerte de Bernardo, Europa entera se cubrió de duelo. Temiendo que sería imposible mantener el orden si la inmensa muchedumbre reunida en el monasterio tomaba parte en el funeral, los abades presentes decidieron adelantar la hora del entierro. Así, el santo cuerpo fue enterrado delante del altar de Nuestra Señora, después de una solemne misa de *requiem*, el sábado por la mañana, 22 de agosto. Antes de rellenar la tumba, los monjes colocaron sobre el pecho del muerto un cofrecito con algunas reliquias del apóstol Tadeo que le habían sido enviadas de Jerusalén poco antes de su muerte y que él deseaba fuesen enterradas con él.

El 18 de enero de 1174, el papa Alejandro III incluyó solemnemente a Bernardo en el catálogo de los santos, y al mismo tiempo publicó la misa y el oficio para la nueva fiesta. Esta misa sufrió algunas modificaciones importantes en 1201, en que Inocencio III dio al santo el título de *Doctor egregius*. Después de la canonización, los sagrados restos fueron exhumados y depositados en una tumba provisional en la iglesia, hasta que se le preparara una tumba más digna.

Los restos de Bernardo

Los restos de Bernardo sufrieron mil avatares, que el espacio no nos permite reseñar ahora. Sólo daremos una breve noticia sobre el tema.

El mausoleo para Bernardo quedó concluido a los cuatro años de la exhumación. En este segundo traslado, Enrique, entonces abad de Claraval, separó un hueso de un dedo, que regaló al rey Enrique II de Inglaterra. Enrique fue nombrado cardenal en el año 1179, y después de la muerte del papa Urbano III, en 1187, fue elegido para sucederle, pero se negó a aceptar esta responsabilidad. Siendo elegido entonces Gregorio VIII, le nombró legado universal de la Santa Sede. En 1188 fue comisionado por Clemente III para predicar la tercera Cruzada y consiguió persuadir a los soberanos de Alemania, Francia e Inglaterra para que tomaran la cruz. Murió al año siguiente. A petición propia se llevaron sus restos a Claraval,

siendo enterrados entre los sepulcros de San Malaquías y San Bernardo.

Entre los años 1330 y 1348, durante la administración del abad Juan de Aizanville, se sacó de la tumba la cabeza del santo y se encerró en un rico relicario de plata. La República genovesa, que siempre había considerado al santo abad como uno de sus patronos principales, consiguió un pequeño hueso en 1633. El esqueleto permaneció, por lo demás, intacto hasta 1792, en que, por orden del gobierno republicano de Francia, la abadía de Claraval fue secularizada y sacada a pública subasta. El nuevo propietario decidió transformar la iglesia en una fábrica de cristal. Encontrándose con las tumbas de Bernardo, Malaquías, Enrique y otros santos mártires, se dirigió a las autoridades civiles para que le permitiesen quitarlas. Le dieron el permiso; el gobierno ordenó que se exhumaran los huesos y se volviesen a enterrar en el cementerio de la parroquia, y envió un arquitecto para vigilar el cumplimiento de la orden. Este arquitecto, menos fanático o más prudente, y observando la devoción de la inmensa muchedumbre allí congregada, decidió no enviar las reliquias al cementerio común hasta ver qué opinaban las autoridades. Los restos sagrados fueron trasladados a la iglesia de Ville-sous-la-Ferté, en tres cajas de madera, el 8 de mayo de 1796. En la sacristía de la iglesia permanecieron las cajas, olvidadas pero seguras, hasta 1837, en que el cura del lugar, imprudente y económicamente, vio las tres cajas y mezcló todos los restos en una sola. Todos los intentos para descubrir la identidad de los huesos han sido infructuosos.

Gracias a la previsión de Luis M. Recourt, último abad de Claraval, los cráneos de los dos santos —Bernardo y Malaquías— se han conservado para devoción de los fieles. Al estallar la Revolución, este prudente superior trasladó las sagradas reliquias de las urnas de plata a vulgares cajas de madera. Los codiciosos funcionarios del gobierno llegaron a su debido tiempo y, como el abad se había figurado, se llevaron los relicarios vacíos. En 1813, por uno u otro motivo, regaló sus inapreciables tesoros, debidamente identificados, a un piadoso caballero, el barón de Caffarelli, prefecto de Aube, quien se los entregó al obispo de Troyes. Todavía se conservan en la catedral de esta ciudad.

En Troyes, según parece, se conserva otra preciosa reliquia: la Biblia manuscrita que Bernardo leyó con tanta asiduidad. Y ciertamente que muestra señales de haber sido muy usada. Las hojas que contienen el Cantar de los Cantares están especialmente desgastadas y ennegrecidas.

Discípulos distinguidos y «nostalgia de Claraval»

Es normal que el mérito de los discípulos refleje la gloria del maestro, y así sucedió en el caso de Bernardo, para mayor gloria también, dicho sea de paso, de la Orden Cisterciense.

Junto con su abad, otros cinco han sido elevados a los honores del altar: Balduino, Eugenio, Gerardo, Martín y Amadeo. Nivardo, el hermano más joven de Bernardo, es honrado como santo en España. San Guarino y San Martín de Valparaíso, aunque fueron discípulos del santo, no es probable que vivieran en Claraval, sino en monasterios fundados por él.

Un discípulo eminente fue Bernardo de Pisa, luego papa Eugenio III, del que ya hemos hablado en repetidas ocasiones. Y también hemos hablado de Enrique, abad de Claraval, nombrado para suceder a Urbano II. No lo hizo él, pues se negó a aceptar el temible cargo, para el que fue nombrado luego otro cisterciense, Alberto de Morra, conocido por Gregorio VIII.

Cincuenta años más tarde, el cardenal Conrado, hijo también de Claraval, siguió el ejemplo de Enrique, rechazando la tiara papal que se le ofreció después de la muerte de Honorio III. Por lo menos siete monjes de Bernardo fueron creados cardenales: Esteban, Balduino (no el santo, pues éste murió como obispo de Rieti), Conrado (elevado a la púrpura por Inocencio II; por lo tanto, una persona distinta del Conrado que rechazo el cargo pontifical y que debió su elevación al cardenalato a Honorio III), Rolando, Enrique, Hugo y Bernardo (no el de Pisa). No disponemos de una lista completa de los obispos que salieron de Claraval; pero fueron muy numerosos.

Hablamos anteriormente de que el «morir en Claraval» llegó a ser un tema de la espiritualidad cisterciense; podemos añadir ahora que fue una auténtica obsesión para los monjes de Claraval. Todos los que allí profesaban ansiaban terminar sus días en tan gran abadía. Cuando por obediencia debían ir a trabajar a otras viñas, «ellos tenían todavía la esperanza, pasadas largas dificultades, de retornar a Claraval y, por fin, morir en su hogar». Era la *nostalgia de Claraval.* Los abades dimitieron de sus cargos, a veces en contra de la prohibición de Bernardo, para morir en la casa de su noviciado. Uno de ellos, el abad de Alvastra, en Suecia, cuando fue atacado por su última enfermedad, ¡hizo el largo viaje suspendido en una silla entre dos caballos! Se cuenta que, a veces, cuando enviaba a un monje a un viaje largo, el santo tenía que asegurarle que no moriría hasta que regresara.

El «último de los Padres»

Han sido muchos los títulos que se le han dado a Bernardo a lo largo de la historia. En 1174 puede decirse que fue declarado Doctor de la Iglesia, ya que Alejandro III asignó como evangelio de la misa de la fiesta del santo el propio de los doctores. Ya hemos visto que veintisiete años más tarde recibió el título de *Doctor egregius - Doctor ilustre* por boca de Inocencio III. Esta dignidad le fue confirmada oficialmente por Pío VIII en un decreto del 23 de julio de 1830. Teófilo Reynauld, en 1508, fue el primero en llamar a Bernardo «Doctor Melifluo», epíteto que ahora le es tan propio como el de Angélico a Santo Tomás o el de Seráfico a San Buenaventura.

«Théodidactos» (enseñado por Dios) fue uno de sus conocidos sobrenombres en la Edad Media. Por común consentimiento, Bernardo ha sido llamado «el último de los Padres». El cierra la larga lista que comienza con San Clemente. Y aunque es el más joven de los Padres en el tiempo, no cede a ninguno en grandeza, según afirma Mabillon y corrobora Vacandard: «Aunque es el último de los Padres, Bernardo es tan grande como el más grande de ellos».

CONCLUSIÓN

No cabe la menor duda de que el mejor recuerdo, las mejores reliquias y el mejor honor que se le puede hacer al abad de Claraval es el de conocer y leer sus obras.

Nada hablará con mayor exactitud del hombre que hemos tratado de biografiar que sus propias palabras.

Pero es interesante hacer unas últimas observaciones. Al comienzo de las línes de esta biografía citamos, a veces de memoria y en otra ocasión literalmente, a nuestro ilustre Marañón, conocedor excepcional de hombres y biógrafo extraordinariamente intuitivo. Tiene unas líneas que no nos conformamos con olvidar ahora. Pertenecen a un artículo titulado *Muerte y resurrección del profeta,* publicado en *La Nación,* de Buenos Aires, en enero de 1937. Dice así nuestro autor: «...lo que cada hombre ha enterrado de su vida personal, bien enterrado está y se le debe dejar dormir en paz. Pero lo que la humanidad entierra en su conciencia colectiva es muchas veces lo mejor de su alma, todo lo que está a la sombra del dolor universal, que es lo más fecundo para el progreso. Por eso, cada vez que la humanidad se olvida de sufrir, el progreso se pone en trance de muerte... Y el profeta, que es, en suma, el

psiquíatra de la conciencia colectiva de su época, al desenterrar el dolor de todos, nos incomoda y nos indigna, pero nos da la fortaleza áspera de la verdad. Fingimos no creerlo; acaso le lapidamos con piedras del arroyo o con sueltos periodísticos, pero calladamente reconocemos que tenía razón. Y como la verdad es eternamente la misma, al enseñárnosla, nos enseña el camino del mañana. Este es el secreto de sus profecías». Y éste es el secreto de Bernardo, lo que proyecta hacia el futuro, lo que le permite cobrar actualidad entre nosotros, hombres ya casi del siglo XXI.

Al querer mostrar en estas líneas la grandeza de Bernardo hemos procurado que el talento verdadero, que es la vida, no quede borrado por la obra. También es cierto que esto depende, en gran parte, de la coyuntura histórica del autor. Cuando el espíritu vital de una época permite este suceso, es decir, que una de las obras de un gran hombre, y a veces la mejor, sea su propia biografía, entonces el genio brota por todas partes. Tal sucedió en el Renacimiento y en los años inquietos del Romanticismo. Bernardo no se libró de ese hervir de la vida del hombre a temperatura más alta que la de su propia obra. En la época en que esto no ocurre, falta el individuo poderoso, el genio, el héroe; y la obra creadora la hacen los equipos. Tal sucede hoy, que carecemos de líderes y de santos. Entonces, la vida del autor se desvanece.

San Bernardo lo será tal para nosotros cuando sepamos trascender su obra y llegar a su personalidad. Cobrará sentido de testimonio y testigo cuando sepamos llegar, leyendo sus obras, a conocer su postura, su gesto y su talante de hombre comprometido. Solamente así habremos triunfado con él.

TRATADOS

TRATADO SOBRE LOS GRADOS DE HUMILDAD Y SOBERBIA

Traducción de JUAN MARÍA DE LA TORRE

INTRODUCCION

El presente tratado es como la síntesis del primer magisterio doctrinal y espiritual de San Bernardo. Es una obra de juventud y primer escrito que conservamos del abad de Clairvaux. Vieron estas páginas la luz gracias a un tal Godofredo de la Roche-Vanneau, más tarde obispo de Langres (1135-1143). Probablemente era primo de Bernardo, compañero de ingreso en Cîteaux y cofundador de Clairvaux. Hacia 1119, Godofredo ocupa la sede abacial de Fontenay, segunda fundación claravalense. Quizá en esta ocasión Godofredo ruega a su primo un escrito con las enseñanzas fundamentales de sus catequesis capitulares. Bernardo accede complacido; y hacia 1125 el tratado es una realidad.

Esta obra tiene una doble primacía. Primero, en el orden cronológico. Luego, en la escala de valores del abad claravalense. Es el primer tratado en importancia por el tema que aborda y la competencia con que se hace. La humildad y la soberbia se nos describen con un dinamismo envolvente, esquemático y simbólico, muy benedictino. El dinamismo de la «escala de Jacob».

¿Por qué la humildad y la soberbia, su antípoda, se adjudican la primacía en la escala de valores? Bernardo, el todavía joven abad, sabe que la mejor manera de afianzar una comunidad consiste en asentarla sobre los cimientos de la humildad, según la mentalidad de la Regla de San Benito. Bernardo comenta a su manera, y con un marchamo muy cisterciense, el capítulo VII de la Regla. La humildad es la nota típica cisterciense en la preocupación por la búsqueda de la verdad. En Cîteaux se acentúa una fuerte tendencia interiorizante y comprometida. Del fasto, la abundancia y el derroche en el hábitat y en el culto, considerados como una soberbia de la vida, se

pasa a la austeridad, la pobreza y la simplicidad, que es la humildad. Dos polos que marcan dos antagonismos, a veces en tensión, Cluny y Cîteaux. Por eso, el tratado «Sobre los grados de humildad y soberbia», de cariz más motivacional y personal, reclama otro tratado bernardiano, también de juventud, la «Apología» de índole socio-comunitaria.

Pero la humildad no se estudia por sí sola. Bernardo acentúa un dinamismo ascendente. Es fiel a su Regla, adoptando el número de doce grados y el simbolismo de la escala de Jacob. La humildad es un método, un camino ascendente hacia la verdad y la caridad. Hay que entender incluso en este sentido la definición que nos deja de la humildad: «Es una virtud que incita al hombre a menospreciarse ante la clara luz de su propio conocimiento» (I 2). Diríamos, en términos actuales, que se trata de una autocrítica valorativa de la propia persona, que va asumiendo progresivamente su misma realidad dentro del plan de Dios. Bajo este aspecto, la humildad es una autoterapia del mal del narcisismo a la luz de Dios.

El simbolismo de la escala de Jacob confiere al tratado su propio dinamismo. La humildad es una subida. Como su antípoda, la soberbia, una bajada. Subida del hombre, por la humildad, hasta Dios; bajada, por la soberbia, hasta la degradación. Pero bajada también de Cristo, el pionero de la humildad, hasta las simas de la realidad humana; y subida del mismo Cristo, litúrgicamente en el misterio de la Ascensión, con esa realidad humana, hasta las cimas de la deificación.

Este tratado tiene incluso su iconografía en el manuscrito de Douai 372,I, del mismo siglo XII. Se centra en el simbolismo de la escala de Jacob. El diablo blande un hacha; agarra por el cabello al último ángel que baja por la derecha. En la cima de la escala se sienta Cristo en actitud de bendecir y de dar su mano al ángel que está llegando arriba por la izquierda. El Señor Jesús se encuentra acompañado de un monje con cogulla negra, con un libro y una pluma en las manos, San Benito probablemente. A su derecha, un abad, el mismo Bernardo, con cogulla blanca, con un libro a su derecha y un báculo a su izquierda. El simbolismo y la escala tradicional en la vida monástica mantiene su sello peculiar en la escuela benedictino-cisterciense.

El tratado es una obra muy estructurada y fiel a un esquema. Fundamentalmente consta de dos partes muy definidas:

I. Teoría y teología de la humildad, la subida (1-27). En divisiones tripartitas se enlazan los temas desarrollando una trilogía de símbolos literarios y teológicos:

a) Cristo, camino, verdad y vida (1). Triple alimento por Cristo, triple conocimiento, triple caridad (3-5).

b) La verdad, como conocimiento de la propia miseria. Miseria, misericordia e iluminación (13-19).

c) Triple operación divina, triple proceso ascendente: humillación (Hijo), amor (Espíritu Santo), Luz (Padre) (20-21).

d) Triple efecto de la experiencia: los tres cielos (22). Pasajes bíblicos sugieren el desarrollo de estos temas. Y con probada destreza Bernardo va elevando su propio pensamiento en una espiral ascendente hacia el misterio de la caridad.

II. La praxis, por contraste. Grados de soberbia, descendentes (28-57). Bernardo se muestra agudo maestro en el conocimiento de la psicología humana y humorista e irónico como pocos. Su habilidad estilística logra unos efectos positivos de un contenido negativo activando los centros neurálgicos reactivos en el lector. En estos grados de soberbia ascendentes, contrapuestos a los doce de humildad descendentes, Bernardo describe doce secuelas degradantes, indicadas ya en los *initia capitulorum*, y encarnadas en actitudes caricaturescas de monjes orgullosos.

III. El tratado se cierra con un epílogo, breve pero muy significativo. En él reanuda, a modo de inclusión semítica, los sentimientos que se explayan en el prólogo.

El tratado tuvo una enorme repercusión y acogida a lo largo de la Edad Media. Ha sido un excelente manual para corregir el error práctico en la base de la vida pecadora y recuperar la auténtica visión de las realidades del mundo circunstante. La enorme cantidad de manuscritos que recogieron el tratado muestra el uso frecuente que se hizo de él, sobre todo en los medios monásticos, para comentar el capítulo VII de la Regla de San Benito.

Si en nuestra época la palabra «humildad» nos retrae y nos repele, la realidad que ella implica es de una perenne actualidad. Llámese, si se quiere, «autenticidad»; llámese «atención admirativa», «objetividad» (E. FROMM) o «receptividad creadora» (G. MARCEL). La realidad será siempre la misma. Todo se reduce a un método de enseñanza.

El monasterio seguirá siendo la *schola humilitatis*, en expresión bernardiana. Aquí se aprende a ver a Dios tal como se revela en el hombre, fomentando en su interior el creci-

miento del Reino. La humildad es, en este sentido, el presupuesto del amor y una «excelente preparación al arte de amar» (E. FROMM). Y en línea existencial, este tratado puede ser tenido como una auténtica fenomenología de la confesión y de la culpa, según la mentalidad de Paul Ricoeur. La culpabilidad es la toma de conciencia de la propia miseria, cuya actitud puede llamarse humildad. Profundizando en el simbolismo del lenguaje bernardiano, tropezamos con una realidad existencial muy marcada y de una palpitante actualidad: el misterio paradójico de la persona humana.

[13] # *LIBER DE GRADIBUS HUMILITATIS ET SUPERBIAE* *

INCIPIUNT CAPITULA

DUODECIM GRADUS HUMILITATIS

XII. Corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus.
XI. Ut monachus pauca et rationabilia verba loquatur, non in clamosa voce.
X. Si non sit facilis aut promptus in risu.
IX. Taciturnitas usque ad interrogationem.
VIII. Tenere quod communis habet monasterii regula.
VII. Credere et pronuntiare se omnibus viliorem.
VI. Ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere.
V. Confessio peccatorum.
IV. Pro oboedientia in duris et asperis patientiam amplecti.
III. Omni oboedientia subdi maioribus.
II. Propriam non amare voluntatem.
I. Timore Dei custodire se omni hora ab omni peccato.

Isti gradus humilitatis ascendendo disponuntur.

Duo isti primi humilitatis gradus extra claustrum monasterii ascendendi sunt, et tunc demum in tertio gradu subdatur maiori qui ascendit.

[14] ### SUPERBIAE GRADUS IN DESCENDENDO

I. Curiositas, cum oculis ceterisque sensibus vagatur in ea quae ad se non attinent.
II. Levitas mentis, quae per verba indiscrete laeta vel tristia notatur.
III. Inepta laetitia, quae per facilitatem risus denotatur.
IV. Iactantia, quae in multiloquio diffunditur.
V. Singularitas: privata affectare cum gloria.
VI. Arrogantia: credere se omnibus sanctiorem.

* Edit. LECLERCQ III

TRATADO SOBRE LOS GRADOS DE HUMILDAD Y SOBERBIA

COMIENZO DE LOS CAPITULOS

LOS DOCE GRADOS DE HUMILDAD

XII. Mostrar siempre humildad en el corazón y en el cuerpo, con los ojos clavados en tierra.
XI. Expresarse con parquedad y juiciosamente sin levantar la voz.
X. No ser de risa fácil.
IX. Esperar a ser preguntado para hablar.
VIII. No salirse de la norma común del monasterio.
VII. Reconocerse como el más despreciable de todos.
VI. Juzgarse indigno e inútil para todo.
V. Confesar sus pecados.
IV. Abrazar por obediencia y pacientemente las cosas ásperas y duras.
III. Someterse a los superiores con toda obediencia.
II. No amar la propia voluntad.
I. Abstenerse por temor de Dios y en todo momento de cualquier pecado.

Estos son los grados de humildad que debemos seguir. Los dos primeros, incluso fuera de los claustros del monasterio; desde el tercer grado es una ascensión que corresponde a los que viven bajo un superior.

LOS GRADOS DE SOBERBIA EN ORDEN DESCENDENTE

I. La curiosidad, que lanza los ojos y demás sentidos a cosas que no le interesan.
II. La ligereza de espíritu, que se manifiesta en la indiscreción de las palabras, ahora tristes, ahora alegres.
III. La alegría tonta, que estalla en risa ligera.
IV. La jactancia, que se hace patente en el mucho hablar.
V. La singularidad, que en todo lo suyo busca su propia gloria.
VI. La arrogancia, por la que uno se cree más santo que los demás.

VII. Praesumptio: ad omnia se ingerere.
VIII. Defensio peccatorum.
IX. Simulata confessio, quae per dura et aspera iniuncta probatur.
X. Rebellio in magistrum et fratres.
XI. Libertas peccandi.
XII. Consuetudo peccandi.

Duo isti ultimi superbiae gradus intra claustrum descendi non possunt.

In sex superioribus gradibus notatur contemptus fratrum, in quatuor sequentibus contemptus magistri, in duobus qui restant contemptus Dei.

[15] *RETRACTATIO*

In hoc opusculo, cum illud de Evangelio, quod Dominus ait, diem ultimi iudicii se nescire, ad aliquam sententiam confirmandam atque roborandam proferrem in medium, improvide quiddam apposui, quod in Evangelio scriptum non esse postea deprehendi. Nam cum textus habeat tantummodo: *Neque filius scit*, ego deceptus magis quam fallere volens, litterae quippe immemor, sed non sensus: *Nec ipse*, inquam, *filius hominis scit* [1]. Unde etiam totam ordiens sequentem disputationem, ex eo quod non veraciter posui, veram conatus sum approbare assertionem. Sed quia talem errorem meum multo post, quam a me idem libellus editus et a pluribus iam transcriptus fuit, deprehendi, cum non potui per tot iam libellos sparsum persequi mendacium, necessarium credidi confugere ad confessionis remedium. Alio quoque in loco quamdam de Seraphim opinionem posui, quam numquam audivi, nusquam legi. Ubi sane lector meus attendat, quod proinde temperanter «puto» dixerim, volens videlicet non aliud quam putari, quod certum reddere de Scripturis non valui. Titulus quoque ipse qui «De gradibus humilitatis» inscribitur, pro eo forsitan quod non humilitatis, sed superbiae potius hic distingui describique videntur gradus, calumniam patietur [2], sed hoc a minus vel intelligentibus, vel attendentibus eiusdem tituli rationem, quam tamen in fine opusculi ipse breviter intimare curavi.

[1] Mc 13,32 (Vg: nemo scit... neque Filius) [2] Os 5,11

VII. La presunción, que se entremete en todo.
VIII. La excusa de los pecados.
IX. La confesión fingida, que se descubre cuando a uno le mandan cosas ásperas y duras.
X. La rebelión contra el maestro y los hermanos.
XI. La libertad de pecar.
XII. La costumbre de pecar.

No se puede bajar a estos dos últimos grados de soberbia y vivir al mismo tiempo la vida claustral. Los seis primeros grados reflejan el desprecio a los hermanos; los cuatro siguientes, el desprecio al maestro; y los dos restantes, el desprecio a Dios.

RETRACTACION

Ya había redactado casi la mitad de este tratado cuando se me ocurrió confirmar y corroborar una afirmación, citando aquel pasaje del Evangelio en el que el Señor confiesa su ignorancia sobre el día del juicio. Y cometí una imprudencia; pues luego caí en la cuenta de que el Evangelio no se expresa así. El texto dice tan sólo: *Ni el Hijo lo sabe.* Yo, en cambio, autosugestionado y sin intención de presionar, no recordaba la expresión exacta, sino sólo el sentido; por eso escribí: *Ni el Hijo del hombre lo sabe.*

Al comenzar la siguiente discusión, traté de probar su autenticidad, partiendo de una afirmación en contra de la verdad. Pero, como no me di cuenta de este error hasta mucho después de haber dado el libro a la publicidad y de haber sido transcrito por muchas personas, no he encontrado más solución que hacer esta retractación; dado que, por estar esparcido en tantos manuscritos, no me ha sido posible atajar dicho error.

En otra ocasión manifesté una opinión sobre los serafines, que nunca he oído ni leído. Advierta el lector la prudencia del autor, que se expresa diciendo: «pienso». No quería proponer más que una simple opinión de aquello cuya veracidad no he podido demostrar por la Escritura.

En fin, incluso puede discutirse la oportunidad del título, «Sobre los grados de humildad», dado que describo más los grados de soberbia. Aquí cargarán las tintas los menos inteligentes o los que hacen caso omiso a los motivos del título. Al final del tratado intento justificarlo muy escuetamente.

[16] *PRAEFATIO*

Rogasti me, frater Godefride, quatenus ea quae de gradibus humilitatis coram fratribus locutus fueram, pleniori tibi tractatu dissererem. Cui tuae petitioni digne, ut dignum erat, et volens satisfacere [3], et timens non posse, evangelici consilii memor, non prius, fateor, incipere ausus sum, quam sedens computavi, si sufficerent sumptus ad perficiendum [4]. Cum autem caritas foras hunc misisset timorem [5], quo mihi timebam illudi de opere non consummando [6], subintravit alius timor de contrario, quo coepi timere gravius periculum de gloria si perfecissem, quam de ignominia si defecissem. Unde inter hunc timorem et caritatem, velut in quodam bivio positus, diu haesitavi, cui viarum tuto me crederem, metuens aut loquendo utiliter de humilitate, ipse humilis non inveniri, aut tacendo humiliter, inutilis fieri. Cumque neutram tutam, alterutram tamen mihi tenendam esse conspicerem, elegi potius tibi, si quem possem, communicare fructum sermonis, quam tutari me solum portu silentii: simul fiduciam habens, si quid forte, quod approbes, dixerim, tuis precibus posse non superbire; sin autem —quod magis puto— nihil tuo studio dignum effecerim, de nihilo superbire non posse.

QUO FRUCTU GRADUS HUMILITATIS ASCENDI DEBEANT

I. 1. Locuturus ergo de gradibus humilitatis, quos beatus Benedictus non numerandos, sed ascendendos proponit, prius ostendo, si possum, quo per illos perveniendum sit, ut audito fructu perventionis, minus gravet labor ascensionis. Proponat itaque Dominus nobis viae laborem, laboris mercedem [1]: *Ego sum,* inquit, *via, veritas et vita* [2]. Viam dicit humilitatem, quae ducit ad veritatem: altera labor, altera fructus laboris est. «Unde sciam», inquis, [17] «quod ibi de humilitate locutus sit, cum indeterminate dixerit: *Ego sum via?*» Audi apertius: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde* [3]. Se ergo proponit humilitatis exemplum, mansuetudinis formam. Si imitaris eum, non ambulas in tenebris, sed habebis lumen

[3] Mc 15,15 [4] Lc 14,28 [5] 1 Io 4,18 [6] Lc 14,30
[1] 1 Cor 3,8 [2] Io 14,6 (Vg: et veritas) [3] Mt 11,29

PROLOGO

Me pediste, hermano Godofredo, que te pusiese por escrito y con relativa extensión lo que prediqué a los hermanos sobre los grados de humildad. He intentado satisfacer tu ruego como se merece, aunque con temor de no poder realizarlo. Te confieso que nunca se apartaba de mi mente el consejo del Evangelio. No me atrevía a comenzar sin detenerme a pensar si contaba con medios para llevarlo a cabo.

Y cuando la caridad ya había arrojado lejos este temor de no poder rematar la obra, me invadió otro de signo contrario. En caso de terminar, me acecharía el peligro de la vanagloria, peligro mucho más grave que el mismo desprecio de no acabarlo. Por eso, entre el temor y la caridad, como perplejo ante dos caminos, estuve dudando largo tiempo sobre cuál de ellos debería tomar. Me temía que, si hablaba útilmente de la humildad, podría dar la sensación de no ser humilde; y que, si callaba por humildad, podría ser tachado de inútil.

No me fiaba de ninguno de estos dos caminos, pero me veía obligado a tomar uno. Me pareció mejor compartir contigo el fruto de mis palabras que permanecer seguro, yo solo, en el puerto de mi silencio. Confío que, si por casualidad digo algo que te agrade, tu oración conseguirá que no me envanezca de ello. Y si, por el contrario —lo que me parece más normal—, no llego a redactar algo digno de tu talento, entonces ya no tendré motivo alguno para ensoberbecerme.

VENTAJAS QUE REPORTAN LOS GRADOS ASCENDENTES

I. 1. Antes de empezar a hablar de los grados de humildad que propone San Benito, no para enumerarlos, sino para subirlos, quiero mostrarte, si puedo, adónde nos llevan. Así, conocido de antemano el fruto que nos espera a la llegada, no nos abrumará el trabajo de la subida.

Cuando el Señor dice: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*, nos declara el esfuerzo del camino y el premio al esfuerzo. A la humildad se le llama camino que lleva a la verdad. La humildad es el esfuerzo; la verdad, el premio al esfuerzo. «¿Por qué sabes», dirás tú, «que este pasaje se refiere a la humildad, siendo así que dijo de un modo indefinido: *Yo soy el camino?*» Escúchalo más concretamente: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.*

Se propone como ejemplo de humildad y como modelo de mansedumbre. Si lo imitas, no andas en tinieblas, sino que tendrás la luz de la vida. Y ¿qué es la luz de la vida sino la ver-

vitae [4]. Quid est lumen vitae [5], nisi veritas, quae illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum [6], ostendit ubi sit vera vita? [7] Ideo cum dixisset: *Ego sum via et veritas*, subdidit: *et vita*, ac si diceret: *Ego sum via*, quae ad veritatem duco; *ego sum veritas*, quae vitam promitto; *ego sum vita*, quam do. *Haec est enim*, ait, *vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum* [8]. Vel sic, quasi tu dicas: «Viam considero, id est humilitatem; fructum desidero, veritatem. Sed quid si tantus est labor viae, ut ad optatum lucrum non possim pervenire?» Respondet: *Ego sum vita*, id est viaticum, quo sustenteris in via. Clamat igitur errantibus et viam ignorantibus: *Ego sum via;* dubitantibus et non credentibus: *Ego sum veritas;* iam ascendentibus, sed lassescentibus: *Ego sum vita*. Satis, ut reor, ostensum est ex proposito capitulo Evangelii cognitionem veritatis fructum esse humilitatis. Accipe et aliud: *Confiteor tibi, Pater caeli et terrae, quia abscondisti haec*, haud dubium quin veritatis secreta, *a sapientibus et prudentibus*, id est a superbis, *et revelasti ea parvulis* [9], hoc est humilibus. Et in hoc apparet quod veritas, quae superbis absconditur, humilibus revelatur [10].

2. Humilitatis vero talis potest esse definitio: humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit. Haec autem convenit his, qui ascensionibus in corde suo dispositis, de virtute in virtutem, id est de gradu in gradum proficiunt, donec ad culmen humilitatis perveniant, in quo velut in Sion, id est in speculatione, positi, veritatem prospiciant. *Etenim*, [18] inquit, *benedictionem dabit legislator* [11], quia qui dedit legem, dabit et benedictionem, hoc est qui iussit humilitatem, perducet ad veritatem. Quis vero est hic legislator, nisi dulcis et rectus Dominus, qui legem dedit delinquentibus in via? [12] In via quippe delinquunt, qui veritatem derelinquunt. Sed numquid vel sic a dulci Domino derelinquuntur? Ipsis ergo dulcis et rectus Dominus legem dat viam humilitatis, per quam redeant ad cognitionem veritatis. Dat occasionem recuperandae salutis, quia dulcis est; non tamen absque disciplina legis, quia rectus est. Dulcis, quia perire non patitur; rectus, quia punire non obliviscitur.

[4] Io 8,12 [5] Io 8,12 [6] Io 1,9 [7] 1 Tim 6,19 [8] Io 17,3 (Vg: est autem vita, solum Deum verum) [9] Mt 11,25 (Vg: Domine caeli) [10] Iac 4,6; 1 Pet 5,5 [11] Ps 83,6-8 [12] Ps 24,8

dad? La verdad ilumina a todo hombre que viene a este mundo; indica dónde está la vida verdadera. Por eso, al decir: *Yo soy el camino y la verdad,* añadió: *y la vida.* Como si dijera: *Yo soy el camino*, que llevo a la verdad; *yo soy la verdad*, que prometo la vida; *yo soy la vida,* y la doy; pues dice él mismo: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo.*

Mas si tú dices: «Veo perfectamente el camino, la humildad; deseo el fruto, la verdad; mas, ¿qué haré si el esfuerzo del camino es tan pesado que no puedo llegar al premio deseado?» El te responde: *Yo soy la vida*, el viático de donde sacarás energías para el camino.

El Señor grita a los extraviados y a quienes ignoran el camino: *Yo soy el camino;* a los que dudan y a quienes no creen: *Yo soy la verdad;* y a los que ya suben arrastrando su cansancio: *Yo soy la vida.* Me parece que en el pasaje propuesto queda suficientemente claro que el conocimiento de la verdad es fruto de la humildad.

Fíjate además en estos textos: *Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas,* sin duda haciendo referencia a los secretos de la verdad, *a los sabios y prudentes,* esto es, a los soberbios, *y se las has revelado a los pequeños,* es decir, a los humildes. También aquí se inculca que la verdad se esconde a los soberbios y se revela a los humildes.

2. La humildad podría definirse así: es una virtud que incita al hombre a menospreciarse ante la clara luz de su propio conocimiento. Esta definición es muy adecuada para quienes se han decidido a progresar en el fondo del corazón. Avanzan de virtud en virtud, de grado en grado, hasta llegar a la cima de la humildad. Allí, en actitud contemplativa, como en Sión, se embelesan en la verdad; porque se dice que *el legislador dará su bendición.* El que promulgó la ley, dará también la bendición; el que ha exigido la humildad, llevará a la verdad.

¿Quién es este legislador? Es el Señor amable y recto que ha promulgado su ley para los que pierden el camino. Se descaminan todos los que abandonan la verdad. Y ¿van a quedar desamparados por un Señor tan amable? No. Precisamente es a éstos a los que el Señor, amable y recto, ofrece como ley el camino de la humildad. De esta forma podrán volver al conocimiento de la verdad. Les brinda la ocasión de reconquistar la salvación, porque es amable. Pero, ¡atención!, sin menoscabar la disciplina de la ley, porque es recto. Es amable, porque no se resigna a que se pierdan; es recto, porque no se le pasa el castigo merecido.

II. 3. Hanc itaque legem, qua reditur ad veritatem, beatus Benedictus per duodecim gradus disponit, ut sicut post decem praecepta legis ac geminam circumcisionem [13] —in quo duodenarius numerus impletur— ad Christum venitur, ita his duodecim gradibus ascensis, veritas apprehendatur. Illud quoque quod in scala illa, quae in typo humilitatis Iacob monstrata est [14], Dominus desuper innixus apparuit, quid nobis aliud innuit, nisi quod in culmine humilitatis cognitio constituitur veritatis? Dominus quippe de summitate scalae prospiciebat super filios hominum [15] tamquam Veritas, cuius oculi sicut fallere nolunt, ita falli non norunt, ut videret si sit intelligens aut requirens Deum [16]. Annon tibi de alto videtur clamare ac dicere requirentibus se, —novit enim qui sunt eius [17]: *Transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini?* [18] Et illud: *Venite ad me qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam* [19]. *Venite*, inquit. Quo? *Ad me* veritatem. Qua? Per humilitatem. Quo fructu? *Ego vos reficiam.* Sed quae est refectio quam Veritas ascendentibus promittit, pervenientibus reddit? An forte ipsa est caritas? Ad hanc quippe, ut ait beatus Benedictus, ascensis omnibus humilitatis gradibus monachus mox perveniet [20]. Vere dulcis et suavis cibus caritas, quae fessos allevat, debiles roborat [21], maestos laetificat, iugum denique Veritatis facit suave, et onus leve [22].

[19] 4. Bonus cibus caritas, quae media in ferculo Salomonis consistens [23], diversarum odore virtutum, velut diversi generis fragrantia pigmentorum [24], esurientes reficit, iucundat reficientes. Ibi siquidem apponitur pax, patientia, benignitas, longanimitas [25], gaudium in Spiritu Sancto [26]; et si quae sunt aliae veritatis seu sapientiae generationes, apparantur in illa. Habet et humilitas in eodem ferculo suas epulas, panem scilicet doloris [27] et vinum compunctionis, quas primo Veritas incipientibus offert, quibus utique dicitur: *Surgite postquam sederitis, qui manducatis panem doloris* [28]. Habet ibidem contemplatio ex adipe frumenti [29] solidum cibum [30] sapientiae, cum vino quod laetificat cor hominis [31], ad quem Veritas perfectos invitat, dicens: *Comedite, amici mei, et bibite, et in-*

[13] Ex 34,28; Gen 17,26 [14] Gen 28,12 [15] Ps 13,2 [16] Ps 13,2 [17] Tim 2,19 [18] Eccli 24,26 [19] Mt 11,28 (Vg: omnes qui, reficiam vos) [20] Regula c. 7,67 [21] Is 35,3 [22] Mt 11,30 [23] Cant 3,9 [24] Cant 3,6; Cant 1,2 [25] Gal 5,22 [26] Rom 14,17 [27] Ps 126,2; Ps 59,5 [28] Ps 126,2 [29] Ps 147,14 [30] Hebr 5,14 [31] Ps 103,15

II. 3. Esta ley, que nos orienta hacia la verdad, la promulgó San Benito en doce grados. Y como mediante los diez mandamientos de la ley y de la doble circuncisión, que en total suman doce, se llega a Cristo, subidos estos doce grados se alcanza la verdad.

El mismo hecho de la aparición del Señor en lo más alto de aquella rampa que, como tipo de la humildad, se le presentó a Jacob, ¿no indica acaso que el conocimiento de la verdad se sitúa en lo alto de la humildad? El Señor es la verdad, que no puede engañarse ni engañar. Desde lo más alto de la rampa estaba mirando a los hijos de los hombres para ver si había alguno sensato que buscase a Dios. Y ¿no te parece a ti que el Señor, conocedor de todos los suyos, desde lo alto está clamoreando a los que le buscan: *Venid a mí todos los que me deseáis y saciaos de mis frutos;* y también: *Venid a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro?*

Venid, dice. ¿Adónde? *A mí*, la verdad. ¿Por dónde? Por la humildad. ¿Provecho? *Yo os daré respiro*. ¿Qué respiro promete la verdad al que sube, y lo otorga al que llega? ¿La caridad, quizá? Sí, pues, según San Benito, una vez subidos todos los grados de la humildad, se llega en seguida a la caridad. La caridad es un alimento dulce y agradable que reanima a los cansados, robustece a los débiles, alegra a los tristes y hace soportable el yugo y ligera la carga de la verdad.

4. La caridad es un manjar excelente. Es el plato principal en la mesa del rey Salomón. Exhala el aroma de las distintas virtudes, semejante a la fragancia de las especias más sorprendentes. Sacia a los hambrientos, alegra a los comensales. Con ella se sirven también la paz, la paciencia, la bondad, la entereza de ánimo, el gozo en el Espíritu Santo y todos los demás frutos y virtudes que tienen por raíz la verdad o la sabiduría.

La humildad tiene también sus complementos en esta misma mesa. El pan del dolor y el vino de la compunción es lo primero que la verdad ofrece a los incipientes, y les dice: *Los que coméis el pan del dolor, levantaos después de haberos sentado.*

Tampoco a la contemplación le falta el sólido alimento de la sabiduría, amasado con flor de harina, y el vino que alegra el corazón del hombre; con él, la verdad obsequia a los perfectos, y les dice: *Comed, amigos míos, bebed y embriagaos, carísimos. La caridad*, nos dice, *es el plato principal de las hijas de Jerusalén;* las almas imperfectas, por ser todavía incapaces de digerir aquel sólido manjar, tienen que alimentarse de leche en

ebriamini, carissimi [32]. *Media*, inquit, *caritate constravit propter filias Ierusalem* [33], propter imperfectas videlicet animas, quae dum adhuc solidum illum cibum [34] minus capere possunt, lacte interim caritatis pro pane, oleo pro vino nutriendae sunt. Quae recte media describitur, quia eius suavitas nec incipientibus praesto est, prohibente timore, nec perfectis satis est, pro abundantiori contemplationis dulcedine. Hi adhuc a noxiis carnalium delectationum humoribus, timoris amarissima potione purgandi, nondum lactis dulcedinem experiuntur; illi iam avulsi a lacte, epulari ab introitu gloriae gloriosius delectantur, solis mediis, id est proficientibus, ita iam melleas quasdam sorbitiunculas caritatis expertis, ut illis interim pro sui teneritudine contenti sint.

5. Primus ergo cibus est humilitatis, purgatorius cum amaritudine; secundus caritatis, consolatorius cum dulcedine; tertius contemplationis, solidus cum fortitudine. Ei mihi, Domine Deus virtutum, quousque irasceris super orationem servi tui, cibabis me pane lacrimarum, et potum dabis mihi in lacrimis? [35] Quis me invitabit ad illud vel medium ac dulce caritatis convivium, ubi iusti epulantur in conspectu Dei, et delectantur in laetitia [36], ut iam non loquens in amaritudine animae meae, dicam Deo: Noli me condemnare [37], sed, [20] epulando in azymis sinceritatis et veritatis [38], laetus cantem in viis Domini, quoniam magna est gloria Domini? [39] Bona tamen via humilitatis [40], qua veritas inquiritur, caritas acquiritur, generationes sapientiae participantur. Denique sicut finis legis Christus [41], sic perfectio humilitatis cognitio veritatis. Christus, cum venit, attulit gratiam. Veritas quibus innotuerit, dat caritatem; innotescit autem humilibus: *humilibus* ergo *dat gratiam* [42].

III. 6. Dixi, ut potui, quo fructu humilitatis gradus ascendi debeant; dicam, ut potero, quo ordine ad propositum bravium veritatis perducant.

QUO ORDINE AD PROPOSITUM BRAVIUM PERDUCANT

Sed quia ipsa quoque veritatis agnitio in tribus gradibus

[32] Cant 5,1 (Vg: *om* meit) [33] Cant 3,10 [34] Hebr 5,14 [35] Ps 79,5-6 [36] Ps 67,4 [37] Iob 10,1-2 [38] 1 Cor 5,8 [39] Ps 137,5 [40] Ps 118,71 [41] Rom 10,4 [42] 1 Pet 5,5 (Vg: humilibus autem)

vez de pan, y de aceite en lugar de vino. Y con toda razón se sirve hacia la mitad del banquete, pues su suavidad no aprovecha a los incipientes, que viven en el temor; ni es suficiente a los perfectos, que gustan la intensa dulzura de la contemplación.

Los incipientes, mientras no se curen de las malas pasiones de los deleites carnales con la purga amarga del temor, no pueden experimentar la dulzura de la leche. Los perfectos ya han sido destetados; ahora, eufóricos, se alegran de comer ese otro manjar, anticipo de la gloria. Sólo aprovecha a los que están en el centro, a los proficientes, quienes ya han experimentado su agradable paladar en algunos sorbos. Y se quedan contentos sin más, por causa de su tierna edad.

5. El primer plato es, pues, el de la humildad, una purga amarga. Luego, el plato de la caridad, todo un consuelo apetitoso. Sigue el de la contemplación, el plato fuerte. ¡Pobre de mí!, ¿hasta cuándo, Señor, vas a estar siempre enojado contra tu siervo que te suplica? ¿Hasta cuándo me vas a estar alimentando con el pan del llanto y ofreciéndome como bebida las lágrimas a tragos? ¡Quién me invitará a comer de aquel último plato, o al menos del sabroso manjar de la caridad, que se sirve a mitad del banquete! Los justos los comen en presencia de Dios rebosando de alegría. Entonces ya no pediría a Dios con amargura del alma: ¡no me condenes! Todo lo contrario, al celebrar el convite con los ázimos de la pureza y de la verdad, cantaría alegre en los caminos del Señor porque la gloria del Señor es grande.

Bueno es, por tanto, el camino de la humildad; en él se busca la verdad, se encuentra la caridad y se comparten los frutos de la sabiduría. El fin de la ley es Cristo; y la perfección de la humildad, el conocimiento de la verdad. Cristo, cuando vino al mundo, trajo la gracia. La verdad, cuando se revela, ofrece la caridad. Pero siempre se manifiesta a los humildes. Por ello, *la gracia se da a los humildes.*

III. 6. En cuanto me ha sido posible, acabo de exponer el fruto que nos aguarda al final de la subida a través de todos los grados de humildad. Ahora, si me es posible, voy a referirme al orden con que estos grados nos orientan hacia el premio tan apetecible de la verdad.

En qué orden se logra el fin propuesto

Como el conocimiento de la verdad tiene a su vez tres grados, voy a tratar de explicarlos brevemente. Así se verá con

consistit, ipsos breviter, si possum, distinguo, quatenus ex hoc clarius innotescat, ad quem trium veritatis, duodecimus humilitatis pertingat. Inquirimus namque veritatem in nobis, in proximis, in sui natura. In nobis, nosmetipsos diiudicando [1], in proximis, eorum malis compatiendo [2]; in sui natura, mundo corde [3] contemplando. Observa sicut numerum, ita et ordinem. Primo te doceat Veritas ipsa, quod prius in proximis quam in sui debeat inquiri natura. Post haec accipies, cur prius in te quam in proximis inquirere debeas. In numero siquidem beatitudinum, quas suo sermone distinxit, prius misericordes [4] quam mundicordes posuit. Misericordes quippe cito in proximis veritatem deprehendunt, dum suos affectus in illos extendunt, dum sic per caritatem se illis conformant, ut illorum vel bona, vel mala, tamquam propria sentiant. Cum infirmis infirmantur, cum scandalizatis uruntur [5]. *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus* [6] consueverunt. Hac caritate fraterna [7] cordis acie mundata, [21] veritatem delectantur in sui contemplari natura, pro cuius amore mala tolerant aliena. Qui vero se ita fratribus non consociant, sed e contrario aut flentibus insultant, aut gaudentibus derogant, dum quod in illis est, in se non sentiunt, quia similiter affecti non sunt, veritatem in proximis qualiter deprehendere possunt? Bene namque convenit illis illud vulgare proverbium: Nescit sanus quid sentiat aeger, aut plenus quid patiatur ieiunus. Et aeger aegro, et ieiunus ieiuno quanto propinquius, tanto familiarius compatiuntur. Sicut enim pura veritas non nisi puro corde videtur [8], sic miseria fratris verius misero corde sentitur. Sed ut ob alienam miseriam cor miserum habeas, oportet tuam prius agnoscas, ut proximi mentem in tua invenias, et ex te noveris qualiter illi subvenias, exemplo scilicet Salvatoris nostri, qui pati voluit ut compati sciret [9], miser fieri ut misereri disceret, ut quomodo de ipso scriptum est: *Et didicit ex his quae passus est oboedientiam* [10], ita disceret et misericordiam. Non quod ante misereri nesciret, cuius misericordia ab aeterno et usque in aeternum [11]; sed quod natura sciebat ab aeterno, temporali didicit experimento.

7. Sed forte durum tibi videtur, quod dixi Dei sapientiam Christum [12] didicisse misericordiam, quasi is per quem omnia

[1] Cor 11,31 [2] 2 Cor 12,26 [3] Mt 5,8 [4] Mt 5,7 [5] 2 Cor 11,29 [6] Rom 12,15 [7] Rom 12,10 [8] Mt 5,8 [9] Hebr 2,17 [10] Hebr 5,8 (Vg: *om* et) [11] Ps 102,17 [12] 1 Cor 1,24

mayor claridad a qué grado de verdad corresponde el duodécimo grado de humildad. Buscamos la verdad en nosotros, en el prójimo y en sí misma. En nosotros, por la autocrítica; en el prójimo, por la compasión en sus desgracias; y en sí misma, por la contemplación de un corazón puro.

Te he indicado el número de los grados; ahora observa su orden. En primer lugar quisiera que la misma verdad te enseñara por qué debe buscarse antes en los prójimos que en sí misma. Después entenderás por qué debes buscarla en ti antes que en el prójimo. Al predicar las bienaventuranzas, el Señor antepuso los misericordiosos a los limpios de corazón. Y es que los misericordiosos descubren en seguida la verdad en sus prójimos. Proyectan hacia ellos sus afectos y se adaptan de tal manera, que sienten como propios los bienes y los males de los demás. Con los enfermos, enferman; se abrasan con los que sufren escándalo; *se alegran con los que están alegres, y lloran con los que lloran.* Purificados ya en lo íntimo de sus corazones con esta misma caridad fraterna, se deleitan en contemplar la verdad en sí misma; por cuyo amor sufren las desgracias de los demás.

En cambio, los que no sintonizan así con sus hermanos, sino que ofenden a los que lloran, menosprecian a los que se alegran, o no sienten en sí mismos lo que hay en los demás, por no sintonizar con sus sentimientos, jamás podrán descubrir en sus prójimos la verdad.

A todos éstos les viene bien aquel dicho tan conocido: «Ni el sano siente lo que siente el enfermo, ni el harto lo que siente el hambriento». El enfermo y el hambriento son los que mejor se compadecen de los enfermos y de los hambrientos, porque lo viven. La verdad pura únicamente la comprende el corazón puro; y nadie siente tan al vivo la miseria del hermano como el corazón que asume su propia miseria. Para que sientas tu propio corazón de miseria en la miseria de tu hermano, necesitas conocer primero tu propia miseria. Así podrás vivir en ti sus problemas, y se te despertarán iniciativas de ayuda fraterna. Este fue el programa de acción de nuestro Salvador; quiso sufrir para saber compadecerse; se hizo miserable para aprender a tener misericordia. Y así como se ha escrito de él: *Aprendió por sus padecimientos la obediencia,* también supo lo que era la misericordia. No quiere decir que Aquel cuya misericordia es eterna ignorara la práctica de la misericordia, sino que aprendió en el tiempo por la experiencia lo que sabía desde la eternidad por su naturaleza.

7. Quizá te parezca exagerado lo que acabo de afirmar;

facta sunt [13], aliquid aliquando ignorasset ex his quae sunt, maxime cum illud quod ex epistola ad Hebraeos ad id comprobandum commemoravi, alio sensu, qui non ita videatur absurdus, possit intelligi, ut hoc quod dictum est: *didicit*, non ad ipsum caput referatur in sui persona, sed ad corpus eius, quod est Ecclesia [14], et sit ita sensus: *Et didicit ex his quae passus est oboedientiam*, hoc est: oboedientiam didicit in suo corpore *ex his quae passus est* in capite. Nam illa mors, illa crux, opprobria, sputa, flagella, quae omnia caput nostrum Christus pertransiit, quid aliud corpori eius, id est nobis, quam praeclara oboedientiae documenta fuerunt? *Christus factus est*, ait Paulus, *oboediens Patri usque ad mortem* [15]. Qua necessitate? Respondeat apostolus Petrus: *Christus passus* [22] *est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini*, inquit, *vestigia eius* [16], id est ut imitemini oboedientiam eius. Ex his ergo quae passus est, discimus quanta nos, qui puri homines sumus, oporteat pro oboedientia perpeti, pro qua is, qui et Deus erat, non dubitaverit mori. «Et hoc modo», inquis, «inconveniens non erit, si dicitur Christus vel oboedientiam, vel misericordiam, seu aliquid aliud in suo corpore didicisse, dum tamen sibi in sui persona nil, quod se ante latuerit, credatur ex tempore potuisse accedere, sicque ipse sit qui misereri aut oboedire doceat, ipse qui discat, quia caput et corpus unus est Christus» [17].

8. Non nego hunc intellectum, quin rectus sit; sed ex alio loco ipsius epistolae, superior interpretatio videtur approbari, ubi dicitur: *Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit; unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret* [18]. Puto quod haec verba sic ad caput referenda sint, ut corpori penitus aptari non possint. De Verbo utique Dei dictum est quod non angelos apprehendit, hoc est non in unam sibi personam assumpsit, *sed semen Abrahae*. Neque enim legitur: «Verbum angelus factum est», sed: *Verbum caro factum est* [19], et caro de carne Abrahae, iuxta promissionem quae illi primum facta est. *Unde*, id est ex qua seminis [20] assumptione, *debuit per omnia fratribus similari* [21], id est, oportuit ac necesse fuit ut similis nobis passibilis[22], nostrarum omnia, excepto peccato [23], genera miseriarum percurreret. Si quaeris: «Qua necessitate?» *Ut misericors*, inquit, *fieret* [24].

[13] Io 1,3 [14] Col 1,24 [15] Phil 2,8 (Vg: *om* Christus, *om* est, *om* Patri [16] 1 Pet 2,21 [17] Col 1,18 [18] Hebr 2,16-17 [19] Io 1,14 [20] Gen 17,7 (cf. Gal 3,29) [21] Hebr 2,17 [22] Iac 5,17 [23] Heb 4,15 [24] Hebr 2,16

que Cristo, Sabiduría de Dios, haya tenido que aprender a ser misericordioso, como si Aquel por quien fueron hechas todas las cosas hubiese ignorado algún tiempo algo de lo que fue hecho; sobre todo teniendo en cuenta que esas citas de la carta a los Hebreos pueden entenderse en otro sentido. No es absurdo que el término *aprendió* no haga referencia a la Cabeza, la persona de Cristo, sino a su cuerpo, la Iglesia. En tal caso, el sentido completo de la frase *aprendió por sus padecimientos la obediencia*, sería éste: Aprendió en su cuerpo la obediencia *por lo que padeció* en la cabeza.

Aquella muerte, aquella cruz, aquellos oprobios, salivazos y azotes que soportó nuestra cabeza, Cristo, ¿qué otra cosa fueron para su cuerpo, para nosotros, sino preclaros ejemplos de obediencia? *Cristo,* dice San Pablo, *se hizo obediente al Padre hasta la muerte, y muerte de Cruz.* ¿Por qué? Nos lo dice el apóstol Pedro: *Cristo padeció por nosotros, dejándoos ejemplo, para que sigáis sus pasos;* esto es, para que imitéis su obediencia.

De todo lo que él padeció por nosotros, puros hombres, aprendemos cuánto nos conviene padecer por la obediencia; ya que él, siendo Dios, no dudó en morir. «Según esta interpretación», dices tú, «ya no hay inconveniente alguno en decir que Cristo aprendió en su cuerpo la obediencia, la misericordia o cualquier otra cosa; con tal que no se crea que el Señor en su persona pudiese aprender en el transcurso de su vida temporal algo que antes ignorase. Y así, él mismo aprende y enseña a la vez la misericordia y la obediencia; porque la cabeza y el cuerpo son un mismo Cristo».

8. No niego que esta interpretación pueda ser aceptable. Sin embargo, existe otro pasaje de la misma carta que parece apoyar la anterior. *No es a los ángeles a quienes tiende la mano, sino a los hijos de Abrahán. Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos para ser misericordioso.* Creo que este párrafo debe referirse exclusivamente a la cabeza, no al cuerpo. Se dice de la Palabra de Dios que no tiende la mano a los ángeles, es decir, que no se unió personalmente a ellos, *sino a la descendencia de Abrahán.* Tampoco hemos leído: la Palabra se hizo ángel; sino *la Palabra se hizo carne,* y carne de Abrahán, según la promesa que se le hizo. *De aquí,* es decir, por hacerse hijo de Abrahán, *tuvo que parecerse en todo a sus hermanos.* Esto es, convino y fue necesario que, débil como nosotros, pasara por todas nuestras miserias, excluido el pecado.

«Et hoc», ais, «cur non recte ad corpus referri potest?» Sed audi quod paulo post sequitur: *In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari* [25]. In quibus verbis quid melius intelligi possit non video, nisi quod ideo pati ac tentari, omnibusque, *absque peccato* [26], humanis voluit communicare miseriis —quod est *per omnia fratribus similari* [27]—, ut similiter passis ac tentatis misereri ac compati ipso disceret experimento.

[23] 9. Quo quidem experimento non dico ut sapientior efficeretur, sed propinquior videretur, quatenus infirmi filii Adam, quos suos fieri et appellari fratres non dedignatus est [28], suas illi infirmitates committere non dubitarent, qui sanare illas et posset ut Deus, et vellet ut proximus, et cognosceret ut eadem passus. Unde Isaias *virum* eum appellat *dolorum, et scientem infirmitatem* [29]. Et Apostolus: *Non enim habemus,* inquit, *pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris* [30]. Unde autem possit, indicans adiungit: *Tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato* [31]. Beatus quippe Deus, beatus Dei Filius, in ea forma, qua non rapinam arbitratus est esse se aequalem Patri, procul dubio impassibilis, priusquam se exinanisset formam servi accipiens [32], sicut miseriam vel subiectionem expertus non erat, sic misericordiam vel oboedientiam experimento non noverat. Sciebat quidem per naturam, non autem sciebat per experientiam [33]. At ubi minoratus est non solum a seipso, sed etiam paulo minus ab angelis [34], qui et ipsi impassibiles sunt per gratiam, non per naturam, usque ad illam formam, in qua pati et subici posset, quod utique, sicut dictum est, in sua non posset, et in passione expertus est misericordiam, et in subiectione oboedientiam. Per quam tamen experientiam, non illi, ut dixi, scientia, sed nobis fiducia crevit, dum ex hoc misero genere cognitionis, is a quo longe erraveramus, factus est propior nobis [35]. Quando enim illi appropinquare auderemus, in sua impassibilitate manenti? Nunc autem, Apostolo suadente, monemur cum fiducia adire thronum gratiae ipsius [36], quem nimirum, sicut alibi scriptum est, languores nostros tulisse et dolores portasse [37] cognoscimus, et in eo quo passus est ipse [38], nobis compati posse [39] non dubitamus.

[25] Hebr 2,18 [26] Hebr 4,15 [27] Hebr 2,17 [28] Hebr 2,11 [29] Is 53,3 [30] Hebr 4,15 [31] Hebr 4,15 [32] Phil 2,7 [33] Hebr 2,9 [34] Ps 8,6 et; Hebr 2,7 [35] Eph 2,13 [36] Hbr 4,16 [37] Is 53,4 [38] Hebr 2,18 [39] Hebr 4,15

Preguntas: «¿Por qué fue necesario?» Ahí mismo tienes la respuesta: *Para ser misericordioso.* Y si insistes: «¿Por qué esto no puede referirse al cuerpo?» Escucha lo que sigue: *En cuanto que pasó la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando.* No veo interpretación mejor de estas palabras que la referencia a una voluntad de sufrir, de ser probado y de pasar por todas las miserias humanas, *excluido el pecado.* Es la única forma de *parecerse en todo a sus hermanos.* Así aprendió por propia experiencia a tener misericordia y compadecerse de los que sufren y de los que son probados.

9. No quiero decir que mediante esta experiencia se haya vuelto más sabio. Lo importante es que ahora está mucho más cerca de nosotros, débiles hijos de Adán. Tampoco tuvo reparo en llamarnos y hacernos hermanos suyos; y todo para no dudar más en confiarle las flaquezas que, como Dios, puede curar; y que, como cercano, quiere curar. Ya las conoce, porque sufrió. Con razón lo llama Isaías *hombre de dolores y acostumbrado a sufrimientos.* El Apóstol añade: *No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades.* E indica a continuación el motivo de su compasión: *Probado en todo, igual que nosotros, excluido el pecado.*

Dios es dichoso. El Hijo de Dios también es dichoso en aquella condición por la que no se aferró a su categoría de ser igual al Padre. El era impasible antes de despojarse de su rango y de tomar la condición de esclavo. Hasta entonces no entendía de miseria y de sumisión; tampoco conocía por experiencia la misericordia y la obediencia. Lo sabía por su naturaleza, no por propia experiencia. Pero se achicó a sí mismo, haciéndose poco inferior a los ángeles, que son impasibles por gracia, no por naturaleza; y se rebajó hasta aquella condición en la que podía sufrir y someterse. Esto, como ya se dijo, le era imposible en su categoría divina. Por eso aprendió la misericordia en el sufrimiento, y la obediencia en la sumisión. Sin embargo, como dije antes, por esta experiencia no aumentó su caudal de ciencia, sino que aumentó nuestra confianza, ya que por medio de este triste modo de conocer se acercó más a nosotros Aquel de quien tan lejos estábamos.

¿Cuándo nos hubiéramos atrevido a acercarnos a él si hubiese permanecido en su impasibilidad? Ahora, sin embargo, el Apóstol nos persuade a acercarnos confiadamente ante el tribunal de la gracia de Aquel que, como está escrito en otro lugar, soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores. Tenemos la absoluta certeza de que puede compadecerse de nosotros porque él mismo ha sufrido.

10. Non ergo debet absurdum videri, si dicitur Christum non quidem aliquid scire coepisse, quod aliquando nescierit [40], scire tamen alio modo misericordiam ab aeterno [41] per divinitatem, et aliter in tempore didicisse per carnem. Vide ne et simili locutionis modo illud dictum sit, quod Domino [24] requirentibus discipulis de die ultimo se nescire respondit [42]. Nam quomodo diem illum ille nesciebat, in quo omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi sunt? [43] Cur ergo se scire negabat, quod certum est quia nescire non poterat? Numquid forte mendaciter eis voluit celare, quod utiliter non valuit innotescere? Absit. Sicut nil ignorare poterat, cum sapientia sit, sic nec mentiri, cum veritas sit. Sed volens discipulos ab inutilis inquisitionis curiositate compescere, quod inquirebant se scire negavit: non omni modo quidem, sed tali quodam modo, quo negare veraciter potuit. Nam etsi suae divinitatis intuitu aeque omnia praeterita scilicet, praesentia atque futura perlustrando, diem quoque illum palam habebat, non tamen ullis carnis suae sensibus experiendo agnoverat. Alioquin iam spiritu oris sui [44] Antichristum interfecerat; iam auribus sui corporis Archangelum vociferantem et tubam sonantem [45], in quo strepitu mortui suscitandi sunt [46], audierat; iam oculis suae carnis oves haedosque, qui ab invicem segregandi sunt [47], perspexerat.

11. Denique, ut intelligas quod illa tantum cognitione, quae per carnem fit, se illum diem nescire perhibuerit, vigilanter respondens, non ait: «Nec ego scio», sed: *Nec ipse*, inquit, *filius hominis scit* [48]. Quid est *filius hominis*, nisi nomen assumptae carnis? Quo siquidem nomine intelligi datur, quia dicens se aliquid nescire, non iuxta quod Deus est, sed secundum hominem loquitur. Alias quippe loquens de se secundum suam deitatem, non «filius» vel «filium hominis», sed: «Ego» vel «me», saepius ponere consuevit, ut ibi: *Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum* [49]. *Ego sum*, ait, non: «Filius hominis est». Nec dubium, quin de illa essentia diceret, qua ante Abraham et sine initio est, non qua post Abraham et ex Abraham factus est. Alibi quoque hominum de se opinionem a discipulis inquirens: *Quem dicunt*, inquit, *ho-*

[40] Mc 13,32 [41] Ps 102,17 [42] Mc 13,32 [43] Col 2,3 [44] 2 Thess 2,8 [45] Ios 6,20 [46] Mt 10,8 [47] Mt 25,32 [48] Mc 13,32 (Vg: nemo scit... neque Filius) [49] Io 8,58

10. No deben parecernos absurdas las expresiones de que Cristo conocía la misericordia desde siempre, por su divinidad, pero de manera distinta de como la conoció en el tiempo por la encarnación. No queremos decir que Cristo hubiese comenzado a saber algo que anteriormente no supiese. Fíjate que el Señor usó una expresión parecida cuando respondió a la pregunta de sus discípulos acerca del último día. Les confesó su ignorancia. ¿Es que él, en quien están escondidos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, no podía conocer la inminencia del último día?; ¿cómo, pues, negó que lo sabía, siendo clarísimo que no podía ignorarlo?; ¿acaso mintió para ocultarles lo que no era conveniente descubrirles? De ninguna manera. Si por ser la sabiduría no puede ignorar cosa alguna, por ser la verdad tampoco puede mentir. No quiso dar pábulo a la curiosidad inútil; por eso negó saber lo que le preguntaban. No lo negó, sin embargo, de un modo absoluto, sino con una especie de restricción mental. Pues si con la mirada de su divinidad veía todas las cosas, las pasadas, las presentes y las venideras, conocía perfectamente aquel día; pero no por experiencia de los sentidos corporales. De haber sido así, ya habría aniquilado al anticristo con el aliento de su boca; ya habría resonado en sus oídos el alarido del arcángel y el fragor de la trompeta, a cuyo estrépito los muertos van a resucitar; ya habría visto también con los ojos corporales a las ovejas y a las cabras, que deberán estar separadas entre sí.

11. En fin, vas a comprender mejor ahora que, cuando expresaba su ignorancia sobre el último día, se refería sólo a su conocimiento humano, analizando la fina discreción de su respuesta. No dijo: Yo no lo sé; sino: *Ni el Hijo del hombre lo sabe*. ¿Qué quiere indicar la expresión *Hijo del hombre* sino la naturaleza humana que había asumido? Con este nombre se da a entender que cuando dice no saber cosa alguna, no habla como Dios, sino como hombre. En otras ocasiones, hablando de sí mismo en cuanto Dios, no emplea la expresión «Hijo», o «Hijo del hombre», sino «yo», o «a mí». Ejemplos: *En verdad, en verdad os digo; antes que Abrahán naciese, ya existía yo*. Dice: *Ya existía yo*; y no: «ya existía el Hijo del hombre». Sin duda alguna que habla de aquella esencia por la que existe antes de Abrahán, desde la eternidad; y no de aquella otra por la que nació después de Abrahán, y que procede de Abrahán mismo.

También en aquella ocasión en que deseaba saber por boca de los discípulos la opinión que los hombres tenían de él, les pregunta: *¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hom-*

mines esse, non «me», sed *filium hominis?*[50] Rursus eosdem interrogans, quid de se ipsi quoque sentirent: *Vos autem*, non «quem [25] filium hominis», sed *quem me*, ait, *esse dicitis?*[51] Carnalis videlicet populi sententiam de carne inquirens, nomen carnis, quod proprie est *filius hominis*, posuit; spirituales vero discipulos de sua deitate interrogans, non *filium hominis*, sed signanter *me* dixit. Quod denique Petrus intelligens, quid per hoc quod dixerat: *me*, requisiti fuissent, sua responsione aperuit: *Tu es*, inquiens, non «Iesus filius Virginis», sed *Christus filius Dei*[52]. Quod utique si respondisset, nihilominus veritatem dixisset; sed in verbis interrogationis sensum interrogantis prudenter advertens, competenter proprieque ad interrogata respondit, dicens: *Tu es Christus filius Dei*[53].

12. Cum igitur videas Christum in una quidem persona duas habere naturas, unam qua semper fuit, alteram qua esse coepit, et secundum sempiternum quidem suum esse, semper omnia nosse, secundum temporale vero, multa temporaliter expertum fuisse, cur fateri dubitas, ut esse ex tempore coepit in carne[54], sic carnis quoque miserias scire coepisse, illo dumtaxat modo cognitionis, quem docet defectio carnis? Quod utique genus scientiae Protoplasti sapientius feliciusque nescirent, quando id attingere nisi stulte misereque non poterant. Sed plasmator eorum Deus requirens quod perierat[55], opus suum miseratus prosecutus est, descendens et ipse misericorditer, quo illi ceciderant miserabiliter. Voluit experiri in se, quod illi faciendo contra se merito paterentur, non simili quidem curiositate, sed mirabili caritate: non ut miser cum miseris remaneret, sed ut misericors factus[56] miseros liberaret. Factus, inquam, misericors, non illa misericordia, quam felix manens habuit ab aeterno[57], sed quam mediante miseria reperit in habitu nostro. Porro pietatis opus, quod per illam coepit, in ista perfecit: non quod sola illa non posset perficere, sed quia nobis non potuit absque ista sufficere. Utraque siquidem necessaria, sed nobis haec magis congrua fuit. O ineffabilis pietatis excogitatio! Quando nos illam miram misericordiam cogitaremus, quam praecedens miseria non informat? Quando illam adverteremus incognitam nobis compassionem, quae non passione

[50] Mt 16,13 [51] Mt 16,15 [52] Mt 16,16 (Vg: Dei vivi)
[53] Mt 16,16 [54] Rom 1,3 [55] Ez 34,16 [56] Hebr 2,17
[57] Ps 102,17

bre? Y no: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» Pero al preguntarles a continuación su opinión sobre él, les dice: *Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?* Y no: «¿Quién decís que es el Hijo del hombre?» Queriendo saber lo que pensaba el pueblo carnal acerca de su naturaleza humana, se impuso un nombre carnal, que es el significado propiamente dicho de la expresión *Hijo del hombre*. Pero al preguntar a sus discípulos, que eran espirituales, acerca de su divinidad, no aludió a sí mismo como Hijo del hombre, sino directamente a su mismo «*yo*». Pedro comprendió lo que les había querido preguntar al decir: *yo*. Y acertó bien en su respuesta: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios*. No dijo: «Tú eres Jesús, el hijo de la Virgen». Si hubiese respondido así, sin duda alguna habría dicho la verdad. Pero cayendo en la cuenta, con agudeza, del sentido en que se le proponía la pregunta, respondió acertada y competentemente diciendo: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios*.

12. Sabes que Cristo es una sola persona en dos naturalezas; una, por la que siempre existió; la otra, por la que empezó a vivir en el tiempo. Por su ser eterno conoce siempre todas las cosas; por su realidad histórica, aprendió muchas cosas en el tiempo. ¿Por qué dudas en admitir que, así como históricamente empezó a vivir en el cuerpo, del mismo modo empezó a conocer las miserias de los hombres con ese género de conocimiento propio de la debilidad humana?

¡Cuánto más sabios y felices habrían sido nuestros primeros padres ignorando este género de ciencia, que no podían lograr sin hacerse necios y desdichados! Pero Dios, su Creador, buscando lo que se había perdido, continuó, compasivo, su obra; y descendió misericordiosamente adonde ellos se habían abismado en su desgracia. Quiso experimentar en sí lo que nuestros padres sufrían con toda justicia por haber obrado contra él; pero se sintió movido, no por una curiosidad semejante a la de ellos, sino por una admirable caridad; y no para ser un desdichado más entre los desdichados, sino para librar a los miserables haciéndose misericordioso. Se hizo misericordioso, pero no con aquella misericordia que, permaneciendo feliz, tuvo desde siempre; sino con la que encontró, al hacerse uno como nosotros envuelto en la miseria.

Así, la obra que había comenzado con la misericordia eterna, la culminó por la misericordia temporal; no porque no pudiese llevarla a cabo solamente con la eterna, sino porque, respecto a nosotros, la eterna sin la temporal no nos pudo bastar. Una y otra fueron necesarias, pero para nosotros fue más apropiada la segunda.

praeventa, [26] cum impassibilitate perdurat? Attamen si illa, quae miseriam nescit, misericordia non praecessisset, ad hanc, cuius miseria mater est, non accessisset. Si non accessisset, non attraxisset; si non attraxisset, non extraxisset. Unde autem extraxit, nisi de lacu miseriae et de luto faecis? [58] Nec illam tamen misericordiam deseruit, sed hanc inseruit; non mutavit, sed multiplicavit, sicut scriptum est: *Homines et iumenta salvabis, Domine, quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus* [59].

IV. 13. Sed iam ad propositum redeamus. Si ergo se miserum fecit, qui miser non erat, ut experiretur quod et ante sciebat, quanto magis tu, non dico ut te facias quod non es, sed ut attendas quod es, quia vere miser es, et sic discas misereri, qui hoc aliter scire non potes? Ne forte si proximi malum consideres et tuum non attendas, movearis non ad miserationem, sed ad indignationem, non ad adiuvandum, sed ad iudicandum, denique non ad instruendum in spiritu lenitatis, sed ad destruendum in spiritu furoris. *Vos qui spirituales estis,* ait Apostolus, *huiusmodi instruite in spiritu lenitatis* [1]. Apostoli consilium sive etiam praeceptum est, ut mansueto, id est eo spiritu fratri aegrotanti subvenias, quo tibi vis subveniri cum aegrotas. Et ut scias qualiter erga delinquentem mansuescere possis: *Considerans,* inquit, *te ipsum, ne et tu tenteris* [2].

14. Considerare libet, quam bene discipulus Veritatis ordinem sequatur Magistri. In beatitudinibus, quas supra memoravi, sicut prius misericordes quam mundicordes [3], sic prius mites quam misericordes pronuntiati sunt [4]. Et Apostolus cum spirituales hortaretur ad instruendum carnales, adiunxit: *In spiritu lenitatis.* Instructio quippe fratrum pertinet ad misericordes, spiritus lenitatis ad mites. Ac si diceret: Inter misericordes deputari non potest, qui in semetipso mitis non est. Ecce Apostolus aperte ostendit, quod superius me ostensuruum promisi, prius, videlicet veritatem inquirendam esse in nobis quam in proximis: *considerans,* inquiens, *te ipsum,* hoc est, quam facilis ad tentandum, quam pronus ad peccandum, quatenus ex tui consideratione mitescas, sicque ad succurrendum aliis *in spiritu lenitatis* [5] accedas. Alioquin [27] si monentem non

[58] Ps 39,3 [59] Ps 35,7-8 [1] Gal 6,1 [2] Gal 6,1 [3] Mt 5,7-8 [4] Mt 5,4 [5] Gal 6,1

¡Oh invención inefable de la piedad! ¿Podríamos habernos imaginado incluso aquella maravillosa misericordia eterna si antes no la hubiese precedido la miseria, que nos la hace concebir? ¿Cuándo habríamos descubierto aquella compasión, desconocida para nosotros, que sin la existencia de la Pasión habría perdurado en la impasibilidad?

Sin embargo, si esa misericordia, que no conoce la miseria, no hubiese existido anteriormente, tampoco se habría seguido esta otra misericordia, cuya madre es la miseria. Si no se hubiese seguido, tampoco nos habría atraído; si no nos hubiese atraído, no nos habría extraído. ¿Extraído?, ¿de dónde? De la fosa de la miseria y de la charca fangosa.

Pero el Señor no se despojó de la misericordia eterna; la añadió a la temporal. No la cambió; la multiplicó, según está escrito: *Tú socorres a hombres y animales, ¡cómo has multiplicado tu misericordia, oh Dios!*

IV. 13. Volvamos ya a nuestro asunto. Si el que no era miserable se hizo miseria para experimentar lo que ya previamente sabía, ¿cuánto más debes tú, no digo hacerte lo que no eres, sino reflexionar sobre lo que eres, porque eres miserable? Así aprenderás a tener misericordia. Sólo así lo puedes aprender.

Porque si consideras el mal de tu prójimo y no atiendes al tuyo, te sentirás arrebatado por la indignación, nunca movido por la compasión; tendemos a juzgar, no a ayudar; a destruir con violencia, no a corregir con suavidad. *Vosotros los espirituales,* dice el Apóstol, *corregid con toda suavidad.* El consejo, o por mejor decir, el mandato del Apóstol consiste en que ayudes a tu hermano enfermo con la misma suavidad con la que tú quieres te ayuden a ti cuando enfermas. También consiste en que comprendas cuánta dulzura de trato debes tener con el pecador; *caer en la cuenta,* como dice el mismo Apóstol, *de que también tú puedes ser tentado.*

14. Conviene considerar con qué perfección sigue el discípulo de la verdad el orden establecido por el Maestro. En las bienaventuranzas a que me refería antes, preceden los misericordiosos a los limpios de corazón; y los mansos a los misericordiosos. El Apóstol exhorta a los espirituales que corrijan a los carnales; y añade: *con toda suavidad.* La corrección de los hermanos corresponde, sin duda, a los misericordiosos; hacerlo con suavidad, a los mansos. Como si dijera: no puede ser contado entre los misericordiosos el que no es manso en sí mismo. Mira cómo indica claramente el Apóstol lo que antes prometí yo demostrar. La verdad hemos de buscarla antes en

audis Discipulum, arguentem time Magistrum: *Hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo, et sic videbis festucam eicere de oculo fratris tui* [6]. Trabes in oculo grandis et grossa, superbia in mente est, quae quadam corpulentia sui vana, non sana, tumida, non solida, oculum mentis obscurat, veritatem obumbrat, ita ut si tuam occupaverit mentem, iam tu te videre, iam te talem, qualis es, vel qualis esse potes, non possis sentire, sed qualem te amas, talem te vel putes esse, vel speres fore. Quid enim aliud est superbia, quam, ut quidam sanctus diffinit, amor propriae excellentiae? [7] Unde et nos possumus dicere, per contrarium, humilitatem propriae excellentiae esse contemptum. Amor vero, sicut nec odium, veritatis iudicium nescit. Vis iudicium Veritatis audire? *Sicut audio, sic iudico:* [8] non sicut odi, non sicut amo, non sicut timeo. Est iudicium odii, ut illud: *Nos legem habemus, et secundum legem nostram debet mori* [9]. Est et timoris, ut illud: *Si dimittimus eum sic, venient Romani et tollent nostrum locum et gentem* [10]. Iudicium vero amoris, ut David de filio parricida: *Parcite,* inquit, *puero Absalon* [11]. Et legibus humanis statutum [12], et in causis, tam ecclesiasticis quam saecularibus servatum scio, speciales amicos causantium non debere admitti ad iudicium, ne vel fallant vel fallantur amore suorum. Quod si culpam amici tuo iudicio amor illius aut minuit, aut prorsus abscondit, quanto magis amor tui tuum contra te iudicium fallit?

15. Qui ergo plene veritatem in se cognoscere curat, necesse est ut, semota trabe [13] superbiae, quae oculum arcet a luce, ascensiones in corde suo disponat [14], per quas in seipso seipsum inquirat, et sic post duodecimum humilitatis ad primum veritatis gradum pertingat. Cum autem veritate inventa in se, immo se invento in veritate, dicere potuerit: *Credidi, propter quod locutus sum; ego autem humiliatus sum nimis* [15], ascendat homo ad cor altum [16], **[28]** ut exaltetur veritas, et ad gradum secundum perveniens dicat in excessu suo [17]: *Omnis ho-*

[6] Mt 7,5 (Vg: tunc videbis eicere festucam) [7] diffinit: «Amor excellentiae, superbia vocatur», S. Augustinus, *Serm.* 354, VI, 6; simili modo *De Gen. ad litt.*, XI, XIV, 18. [8] Io 5,30 (Vg: *om* sic) [9] Io 19,7 (Vg: *om* nostram) [10] Io 11,48 (Vg: sic omnes... et venient) [11] 2 Reg 18,5 (Vg: Servate mihi puerum Absalom) [12] legibus: cf. *Lex Acilia repetundarum* ed. T. Mommsen - O. Gradenwitz, *Fontes iuris romani antiqui,* 1893, p. 60, n. 10-11, et p. 62-63, n. 20-22; at Bernardus videtur ad Summam codicis alludere, secundum B. Jacqueline, in *Bernard de Clairvaux*, p. 430-431. [13] Mt 7,5 [14] Ps 83,6 [15] Ps 115,10 [16] Ps 63,7-8 [17] Ps 115,11

nosotros que en los prójimos. *Cayendo en la cuenta de ti mismo*, es decir, siendo consciente de la facilidad con que eres tentado y de lo propenso que eres para pecar; por esta toma de conciencia, te harás manso y podrás acercarte a los demás para socorrerles *con toda suavidad*. Si no eres capaz de escuchar al Discípulo que te aconseja, teme al Maestro que te acusa. *Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna del ojo de tu hermano.*

La soberbia de la mente es esa viga enorme y gruesa en el ojo, que por su cariz de enormidad vana e hinchada, no real ni sólida, oscurece el ojo de la mente y oscurece la verdad. Si llega a acaparar tu mente, ya no podrás verte ni sentir de ti tal como eres o puedes ser; sino tal como te quieres, tal como piensas que eres o tal como esperas llegar a ser. ¿Qué otra cosa es la soberbia sino, como la define un santo, el amor del propio prestigio? Moviéndonos en el polo opuesto, podemos afirmar que la humildad es el desprecio del propio prestigio.

Ni el amor ni el odio conocen el dictamen de la verdad. ¿Quieres oír el dictamen de la verdad? Escucha: *Yo juzgo según oigo;* no según odio, ni según amo, ni según temo. Un dictamen del odio sería: *Nosotros tenemos una ley, y según nuestra ley debe morir;* el del temor sería: *Si le dejamos que siga así, vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo;* y un dictamen según el amor podría ser el de David con su hijo parricida: *Tratad bien al joven Absalón.*

Hay un convenio definido por las leyes humanas; se observa tanto en las causas eclesiásticas como en las civiles; está legislado que los amigos íntimos de los litigantes nunca deben ser convocados a juicio; no sea que, llevados del amor a sus amigos, engañen o se dejen engañar. Y si el amor que profesas a tu amigo influye en tu criterio como atenuante o inexistencia de culpa, ¿cuánto más el amor que a ti mismo te profesas te engañará cuando vas a emitir un juicio contra ti?

15. El que sinceramente desee conocer la verdad propia de sí mismo, debe sacarse la viga de su soberbia, porque le impide que sus ojos conecten con la luz. E inmediatamente tendrá que disponerse a ascender dentro de su corazón, observándose a sí mismo en sí mismo, hasta alcanzar con el duodécimo grado de humildad el primero de la verdad.

Cuando haya encontrado la verdad en sí mismo o, mejor dicho, cuando se haya encontrado a sí mismo en la verdad y pueda decir: *Yo me fiaba, y por eso hablaba; pero ¡qué humillado me encuentro!*, entonces penetre el hombre más íntimamente en su corazón, para que la verdad quede enaltecida, lle-

mo mendax. Putas hunc ordinem David non tenuit? Putas hoc Propheta non sensit, quod Dominus, quod Apostolus, quod et nos post ipsos et per ipsos sentimus? *Credidi* [18], inquit, Veritati dicenti: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris* [19]. *Credidi* ergo sequendo, *propter quod locutus sum* confitendo. Quid confitendo? Veritatem quam cognovi credendo. Postquam autem et *credidi* ad iustitiam [20], et *locutus sum* ad salutem, *humiliatus sum nimis* [21], hoc est perfecte. Tamquam diceret: Quia veritatem cognitam in me confiteri contra me non erubui, ad perfectionem humilitatis profeci. *Nimis* enim pro perfecte potest intelligi, ut ibi: *In mandatis eius volet nimis* [22]. Quod si quis contendat *nimis* hic pro «valde» positum esse, non pro «perfecte», quia et expositores [23] idipsum videntur astruere, neque hoc discordat a sensu Prophetae, ut si sentiamus eum dixisse: Ego quidem, cum adhuc veritatem non nossem, aliquid me putabam esse, cum nihil essem [24]. At postquam in Christum credendo, id est eius humilitatem imitando, veritatem agnovi, ipsa quidem exaltata est in me ex mea confessione; sed *ego humiliatus sum nimis* [25], id est: valde vilui mihi ex mei consideratione.

V. **16.** Humiliatus ergo Propheta in hoc primo gradu veritatis, ut ait in alio Psalmo: *Et in veritate tua humiliasti me* [1], semetipsum attendat, et ex propria miseria generalem perpendat, sicque ad secundum transiens, dicat in excessu suo: *Omnis homo mendax* [2]. In quo excessu suo? In illo, procul dubio, quo sese excedens ac veritati adhaerens, seipsum diiudicat [3]. In illo ergo excessu suo dicat, non indignando aut insultando, sed miserando et compatiendo: *Omnis homo mendax*. Quid est: *Omnis homo mendax?* Omnis homo infirmus, omnis homo miser et impotens, qui nec se, nec alium possit salvare. Sicut dicitur *fallax equus ad salutem* [4], non quod equus aliquem fallat, sed quia is seipsum fallit, qui in fortitudine eius confidit, sic *omnis* **[29]** *homo* dicitur *mendax*, id est fragilis, mutabilis, a quo salus non possit vel sua, vel aliena sperari, quin potius maledictionem incurrat, qui spem suam in homine ponit [5]. Proficiens itaque humilis Propheta per ducatum veri-

[18] Ps 115,10 [19] Io 8,12 [20] Iac 2,23 [21] Ps 115,10 [22] Ps 111,1 [23] expositores: sic Anselmus Laudunensis († 1117): «nimis, id est valde», Explanatio in Ps. 111: PL 116, 584 (De auctore, cf. A. Wilmart, in Recherches de théologie ancienne et médiévale VIII [1936] p.325-344) [24] Gal 6,3 [25] Ps 115,10 [1] Ps 118,75 [2] Ps 115,11 [3] 1 Cor 11,31 [4] Ps 32,17

gando así al segundo grado, y exclame: *Todos los hombres son unos mentirosos.* ¿Crees que David no siguió este mismo orden?; ¿crees que el profeta no se dio cuenta de lo que el Señor, el Apóstol y yo hemos comprendido siguiendo su ejemplo? Y dice: *Yo me fié* de la Verdad, que decía en este mundo: *El que me sigue no anda en tinieblas. Me fié*, siguiéndola, *por eso hablé*, confesando. ¿Qué confesé? La verdad que conocía en la fe. Después de que *me fié* para la justicia *y hablé* para la salvación, *¡qué humillado me encuentro!* hasta el límite de la impotencia. Como si dijera: ya que no me avergoncé de confesar contra mí mismo la verdad que en mí conocí, he llegado al colmo de la humildad. *Ese límite* puede entenderse por colmo; como puede verse en el pasaje de este salmo: *Se complace hasta el colmo en sus mandatos;* es decir, se complace plenamente. Pero si alguien sostiene que *colmo* quiere significar aquí «mucho» y no hasta el límite, por ser ése el significado que le dan los comentaristas, tal traducción coincidiría con el pensamiento del profeta.

Por esto, cuando todavía desconocía la verdad, me tenía por algo, no siendo en realidad nada. Pero desde que me fié de Cristo, esto es, desde que imité su humildad, empecé a conocer la verdad; ella ha sido enaltecida en mí, por causa de mi propia confesión. Pero *yo me siento en el colmo de la humillación*, es decir, que la propia consideración de mí mismo me ha suscitado mucho desprecio.

V. 16. Humillado el profeta en este primer grado de la verdad, como dice en otro salmo: *Me has humillado en tu verdad*, se observa a sí mismo; y, consciente de su propia miseria, considera la de los demás. De este modo pasa al segundo grado y dice en su abatimiento: *Todos los hombres son unos mentirosos.* ¿En qué abatimiento? En aquel por el que sale de sí mismo y, adhiriéndose a la verdad, se juzga. Proclama en este abatimiento, no irritado ni insultante, sino con toda misericordia y compasión: *Todos los hombres son unos mentirosos.* ¿Qué quiere decir: *Todos los hombres son unos mentirosos?* Quiere decir que todo hombre es débil; que todo hombre es miserable e impotente, y que no puede salvarse a sí mismo ni salvar a otro. Lo mismo que se dice: *Engañoso es el caballo para la victoria.* No porque el caballo engañe a nadie, sino porque se engaña a sí mismo quien confía en su fortaleza. De la misma manera se dice que *todos los hombres son unos mentirosos.* Es decir, frágiles e inconstantes; de ellos nada se puede esperar, ni su salvación, ni la ajena, sin incurrir en la maldición del que pone sus esperanzas en otro hombre. De

tatis, quodque in se lugebat videns in aliis, dum apponit scientiam, apponat et dolorem [6], ac generaliter, sed veraciter dicat: *Omnis homo mendax.*

17. Vide quam longe aliud senserit de se Pharisaeus ille superbus. Quid deprompsit in excessu suo? [7] *Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri hominum* [8]. Dum in se singulariter exsultat, aliis arroganter insultat. David aliter; ait enim: *Omnis homo mendax* [9]. Neminem excipit, ne quem decipiat, sciens quia *omnes peccaverunt, et omnes egent gloria Dei* [10]. Pharisaeus se solum decipit, quem solum excipit, dum ceteros damnat. Propheta se non excipit a communi miseria, ne excipiatur a misericordia; Pharisaeus exsufflat misericordiam, dum dissimulat miseriam. Propheta affirmat tam de omnibus quam de se: *Omnis homo mendax* [11]; Pharisaeus confirmat de omnibus praeter se: *Non sum,* inquiens, *sicut ceteri hominum* [12]. Et gratias agit, non quia bonus, sed quia solus; non tam de bonis quae habet, quam de malis quae in aliis videt. Nondum de suo trabem eiecerat, et festucas in oculis fratrum enumerat [13]; nam subdit: *iniusti, raptores* [14]. Non frustra, ut arbitror, excessum a proposito feci, si utriusque excessus differentiam intellexisti.

18. Iam ad propositum redeundum est. Quos itaque Veritas sibi iam innotescere, ac per hoc vilescere fecit, necesse est, ut cuncta, quae amare solebant, et ipsi sibi amarescant. Statuentes nimirum se ante se, tales se videre cogunt, quales vel a se videri erubescunt. Dumque sibi displicet quod sunt, et ad id suspirant quod non sunt, quod utique per se fore diffidunt, vehementer sese lugentes, id solum consolationis inveniunt, ut severi iudices sui, qui scilicet amore veri esuriant et sitiant iustitiam [15], usque ad contemptum sui districtissimam de se exigant satisfactionem, et de cetero emendationem. Sed cum se ad id sufficere non posse conspiciunt, —cum enim fecerint omnia quae mandata fuerint sibi, servos se inutiles dicunt— [16], de iustitia ad misericordiam fugiunt. Ut autem illam consequantur, consilium Veritatis [30] sequuntur: *Beati misericordes,*

[5] Ier 17,5 [6] Eccle 1,18 [7] Ps 115,11 [8] Lc 18,11 [9] Ps 115,11 [10] Rom 3,23 (Vg: omnes enim, et egent) [11] Ps 115,11 [12] Lc 18,11 [13] Mt 7,5 [14] Lc 18,11 (Vg: raptores iniusti) [15] Mt 5,6 [16] Lc 17,10

esta manera, el profeta, humilde y avezado en el camino de la verdad, cuando descubre en los otros las miserias que ha llorado en sí mismo, a la vez que acumula experiencia, agudiza también su dolor. Y, de un modo muy genérico, pero auténtico, exclama: *Todos los hombres son unos mentirosos.*

17. Fíjate de qué manera tan distinta sentía de sí mismo aquel fariseo soberbio. ¿Qué fue lo que espontáneamente brotó de su desvarío? *Dios mío, te doy gracias porque no soy como los demás.* Se complace en sí mismo como si sólo él existiera, y al mismo tiempo insulta a los demás con arrogancia. Muy distintos eran los sentimientos de David. Si afirma que *todos los hombres son unos mentirosos,* no excluye ninguno para no engañar a nadie. Sabe que *todos pecaron, y que todos están privados de la gloria de Dios.*

El fariseo, en cambio, condenando a los demás, sólo a sí mismo se engaña, ya que se excluye a sí solo. El profeta no se excluye de la miseria común para no quedar eliminado de la misericordia. El fariseo, al ocultar su miseria, aleja de sí la misericordia. El profeta afirma de sí y de los demás: *Todos los hombres son unos mentirosos.* El fariseo lo afirma también de todos, menos de sí mismo: *No soy,* dice, *como los demás.* Y da gracias, no porque es bueno, sino porque se siente único; y no tanto por los bienes que tiene cuanto por los males que ve en los demás. Todavía no ha sacado la viga de su ojo y ya cuenta las briznas que hay en los ojos de sus hermanos, pues añade: *Injustos, ladrones.*

Me parece útil esta digresión. Te habrá servido para comprender la diferencia que existe entre la humillación del profeta y el desvarío del fariseo.

18. Reanudemos nuestra exposición. A todos los que la verdad les ha obligado a conocerse y, por eso mismo, a menospreciarse, necesitan que todo lo que venían amando, incluso el amor a sus propias personas, se les vuelva amargo. El enfrentamiento consigo mismos les obliga a verse tales como son y les provoca vergüenza. Les desagrada lo que son y suspiran por lo que no son, conscientes de que nunca lo alcanzarán por sus propias fuerzas, y lloran amargamente su mísera situación; ya no encuentran otro consuelo que constituirse en jueces severos de sí mismos; por amor a la verdad, sienten hambre y sed de justicia. Así llegan al desprecio de sí mismos, se exigen una severísima satisfacción y quieren cambiar de vida. Pero ven claramente que son incapaces de llevar a cabo sus propósitos, porque cuando ya han realizado todo lo que se les ha mandado, se confiesan siervos inútiles. De esta manera,

quoniam ipsi misericordiam consequentur[17]. Et hic est secundus gradus veritatis, quo eam in proximis inquirunt, dum de suis aliorum necessitates exquirunt, dum ex his quae patiuntur[18], patientibus compati sciunt.

VI. 19. In his ergo tribus quae dicta sunt, id est in luctu paenitentiae, in desiderio iustitiae, in operibus misericordiae si perseverant, a tribus impedimentis, quae aut ignorantia, aut infirmitate, aut studio contraxerunt, cordis aciem mundant, quo per contemplationem ad tertium veritatis gradum pertranseant. Hae sunt viae, quae videntur hominibus bonae[1], illis dumtaxat *qui laetantur cum male fecerint, et exsultant in rebus pessimis*[2], ac se de infirmitate vel ignorantia tegunt ad excusandas excusationes in peccatis[3]. Sed frustra sibi de infirmitate vel ignorantia blandiuntur, qui ut liberius peccent, libenter ignorant vel infirmantur. Putas primo homini profuit[4], licet ipse non libenter peccavit, quod se per uxorem[5], tamquam per carnis infirmitatem, defendit? Aut primi Martyris lapidatores[6], quoniam aures suas continuerunt, per ignorantiam excusabiles erunt? Qui igitur studio et amore peccandi a veritate se sentiunt alienatos[7], infirmitate et ignorantia pressos, studium in gemitum, amorem in maerorem convertant, infirmitatem carnis fervore iustitiae, ignorantiam liberalitate repellant, ne si nunc egentem, nudam, infirmam veritatem ignorant, cum potestate magna et virtute venientem[8], terrentem, arguentem, sero cum rubore[9] cognoscant, frustra cum tremore respondeant: *Quando te vidimus egere, et non ministravimus tibi?*[10] *Cognoscetur* certe *Dominus iudicia faciens*[11], qui nunc ignoratur misericordiam quaerens. Denique *videbunt in quem transfixerunt*[12], similiter et avari quem contempserunt. Ab omni ergo labe, infirmitate, ignorantia, studiove contracta, flendo iustitiam esuriendo[13], operibus misericordiae insistendo, mundatur oculus cordis, cui se in sui puritate videndam Veritas promittit: *Beati* enim *mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*[14]. Cum sint itaque tres gradus [31] seu status veri-

[17] Mt 5,7 [18] Hebr 4,15 [1] Prov 14,12; 16,25 [2] Prov 2,14 [3] Ps 140,4 [4] Gen 3 [5] Gal 4,13 [6] Act 7,57 [7] Eph 4,18 [8] Lc 21,27; Mt 24,30 [9] Lc 14,9 [10] Mt 25,44 (Vg: vidimus esurientem... et non) [11] Ps 9,17 (Vg: *om* certe) [12] Io 19,37 [13] Mt 5,6 [14] Mt 5,8 (Vg: *om* enim)

huyen de la justicia y se refugian en la misericordia. Y para alcanzar misericordia, siguen el consejo de la verdad: *Dichosos los misericordiosos, porque van a recibir misericordia.*

Este es el segundo grado de la verdad. Los que llegan a él buscan la verdad en sus prójimos; adivinan las indigencias de los demás en las suyas propias; y por lo que sufren, aprenden a compadecerse de los que sufren.

VI. 19. Si perseveran en los tres aspectos planteados: en el llanto de la penitencia, en el deseo de la justicia y en las obras de misericordia, purificarán la mirada de su corazón de los tres impedimentos que contrajeron por ignorancia, por debilidad y por deseo. Así, mediante la contemplación, pasarán al tercer grado de la verdad.

Hay caminos que parecen buenos sólo a los hombres que *se gozan haciendo el mal y se alegran de sus acciones perversas.* Luego recurren a la debilidad o a la ignorancia para excusar sus pecados. Pero en vano se lisonjean de su debilidad o ignorancia los que, para pecar con mayor libertad, se instalan en la ignorancia o impotencia. ¿Crees tú que al primer hombre, aunque no pecase muy a gusto, le sirvió de algo echar la culpa a su mujer, es decir, a la debilidad de la carne? ¿Crees que la ignorancia podrá excusar a los que apedrearon al primer mártir porque se taparon los oídos?

Están en el mismo caso todos los que por el deseo o el amor al pecado se sienten alejados de la verdad y apresados en la debilidad y en la ignorancia; conviertan éstos su deseo en llanto y su amor en aflicción; rechacen la debilidad de la carne con el fervor de la justicia y la ignorancia con la liberalidad. No vaya a ocurrirles que, por no reconocer ahora a la verdad pobre, sencilla y débil, la conozcan demasiado tarde, cuando venga con gran poder y majestad, aterrando y acusando. Entonces será inútil que le pregunten: *¿Cuándo te vimos necesitado y no te socorrimos?* Los que en esta vida no conocieron al Señor cuando deseaba tratarles con misericordia, *le reconocerán cuando aparezca para rendirle cuentas.* Por eso *mirarán al que traspasaron;* y los codiciosos, al que despreciaron.

El ojo del corazón, al que la Verdad promete su plena manifestación: —*dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios*— se purifica de toda mancha, debilidad, ignorancia o mal deseo adquirido, por medio del llanto, del hambre y la sed de ser justo, y por la perseverancia en las obras de misericordia. Los grados o estados de la verdad son tres. Al primero se sube por el trabajo de la humildad; al segundo, por el afecto de la compasión; y al tercero, por el vuelo de la contemplación. En

tatis, ad primum ascendimus per laborem humilitatis, ad secundum per affectum compassionis, ad tertium per excessum contemplationis. In primo veritas reperitur severa; in secundo pia, in tertio pura. Ad primum ratio ducit, qua nos discutimus; ad secundum affectus perducit, quo aliis miseremur; ad tertium puritas rapit, qua ad invisibilia sublevamur.

VII. 20. Interlucet hic mihi mira quaedam ac divisa individuae Trinitatis operatio, si quo modo tamen ab homine sedente in tenebris [1] ineffabilis illa possit capi cooperantium sibi personarum divisio. In primo siquidem gradu Filius, in secundo Spiritus Sanctus, in tertio Pater operari videtur. Vis audire Filii operationem? *Si ego,* inquit, *lavi vos pedes Dominus et magister, quanto magis et vos debetis alter alterius lavare pedes?* [2] Tradebat discipulis humilitatis formamveritatis Magister, qua in primo gradu primum eis veritas innotesceret [3]. Attende et opus Spiritus Sancti: *Caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* [4]. Caritas quippe donum Spiritus Sancti est [5], qua fit, ut qui sub disciplina Filii per humilitatem ad primum usque gradum veritatis iam profecerunt, ad secundum per compassionem proximi, sub magisterio Spiritus Sancti perveniant. Audi et de Patre: *Beatus es, Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est* [6]; et illud: *Pater filiis notam faciet veritatem tuam* [7]; et: *Confiteor tibi, Pater, quia abscondisti haec a sapientibus et revelasti ea parvulis* [8]. Vides quia quos verbo et exemplo prius Filius humiliavit, super quos deinde Spiritus caritatem effudit, hos tandem in gloria Pater recepit? Filius facit discipulos, Paraclitus consolatur amicos, Pater exaltat filios. Quia vero non solum Filius, sed et Pater et Spiritus Sanctus veraciter Veritas appellantur, constat quod una eademque Veritas, servata proprietate personarum, tria haec in tribus gradibus operatur. Primo scilicet instruit, ut magister; secundo consolatur, ut amicus vel frater; tertio adstringit, ut filios pater.

[32] 21. Dei quippe Filius, Verbum scilicet ac sapientia Patris, primum quidem illam animae nostrae potentiam, quae ratio

[1] Lc 1,79 [2] Io 13,14 (Vg: si ergo ego lavi pedes vestros, magister et vos) [4] Rom 5,5 (Vg: Caritas Dei) [5] Act 2,38 [6] Mt 16,17 [7] Is 38,19 [8] Mt 11,25 (Vg: Pater Domine coeli et terrae, sapientibus et prudentibus)

el primer grado, la verdad se nos muestra severa; en el segundo, piadosa; y en el tercero, pura. Al primero nos lleva la razón con la que nos examinamos a nosotros mismos; al segundo, el afecto con el que nos compadecemos de los demás; al tercero, la pureza que nos arrebata y nos levanta hacia las realidades invisibles.

VII. 20. Al llegar a este punto, aparece con toda nitidez ante mis ojos una obra maravillosa de la inseparable Trinidad que se realiza por separado en cada una de las personas. Si es que un hombre que vive en tinieblas, de algún modo puede llegar a comprender aquella separación de las tres personas que obran de común acuerdo. Así, en el primer grado parece ver la obra del Hijo; en el segundo, la del Espíritu Santo; y en el tercero, la del Padre.

¿Quieres ver cómo obra el Hijo? Escucha: *Si yo soy el Señor y el maestro, y os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros.* Con estas palabras, el maestro de la verdad da a sus discípulos la regla de la humildad; y la verdad se da a conocer en su primer grado. Fíjate ahora en la obra del Espíritu Santo: *La caridad inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.* La caridad es un don del Espíritu Santo. Por ella, todos los que han seguido las enseñanzas del Hijo y se han iniciado en el primer grado de la verdad mediante la humildad, comienzan a progresar y llegan, aplicándose en la verdad del Espíritu Santo, al segundo grado por medio de la compasión al prójimo. Escucha también lo que hace referencia al Padre: *Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre, que está en el cielo.* Y aquello otro: *El Padre enseña a los hijos tu verdad.* Y también: *Te doy gracias, Padre, porque has escondido estas cosas a los sabios y se las has revelado a la gente sencilla.*

¿Te das cuenta cómo a los que primero hace humildes el Hijo con su palabra y ejemplo, después el Espíritu derrama sobre ellos la caridad, y el Padre los recibe en la gloria? El Hijo forma discípulos. El Paráclito consuela a los amigos. El Padre enaltece a los hijos. Verdad no se llama el Hijo en exclusiva. También lo son el Padre y el Espíritu Santo. Por eso, respetada la propiedad de cada una de las personas, una es la Verdad que obra estas tres realidades en los tres grados. En el primero, enseña como maestro; en el segundo, consuela como amigo y hermano; en el tercero, abraza como un padre a sus hijos.

21. Primero el Hijo, la Palabra y la sabiduría de Dios Pa-

dicitur, cum reperit carne depressam, peccato captivam, ignorantia caecam, exterioribus deditam, clementer assumens, potenter erigens, prudenter instruens, introrsum trahens, ac mirabiliter utens tamquam pro se vicaria, ipsam sibi iudicem statuit, ita ut pro reverentia Verbi cui coniungitur, ipsa sui accusatrix [9], testis et iudex, contra se Veritatis fungatur officio. Ex qua prima coniunctione Verbi et rationis, humilitas nascitur. Aliam deinde partem, quae dicitur voluntas, veneno quidem carnis infectam, sed iam ratione discussam, Spiritus Sanctus dignanter visitans, suaviter purgans, ardenter afficiens, misericordem facit, ita ut more pellis, quae uncta extenditur, ipsa quoque unctione perfusa caelesti, usque ad inimicos per affectum dilatetur. Et sic ex hac secunda coniunctione Spiritus Dei et voluntatis humanae, caritas efficitur. Utramque vero partem, rationem scilicet ac voluntatem, alteram verbo veritatis [10] instructam, alteram spiritu veritatis afflatam [11], illam hyssopo humilitatis aspersam [12], hanc igne caritatis succensam, tandem iam perfectam animam, propter humilitatem sine macula, propter caritatem sine ruga [13], cum nec voluntas rationi repugnat, nec ratio veritatem dissimulat, gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat, ita ut nec ratio de se, nec voluntas de proximo cogitare sinatur, sed hoc solum beata illa anima dicere delectetur: *Introduxit me Rex in cubiculum suum* [14]. Digna certe, quae de schola humilitatis, in qua primum sub magistro Filio ad seipsam intrare didicit, iuxta comminationem ad se factam: *Si ignoras te, egredere et pasce haedos tuos* [15], digna ergo quae de schola illa humilitatis, duce Spiritu Sancto, in cellaria caritatis [16] —quae nimirum proximorum pectora intelligenda sunt— per affectionem introduceretur, unde suffulta floribus ac stipata malis [17], bonorum scilicet moribus et virtutibus sanctis, ad Regis demum cubiculum [18], cuius amore languet [19], admitteretur. Ibi [33] modicum, hora videlicet quasi dimidia, silentio facto in caelo [20], inter desideratos amplexus suaviter quiescens ipsa quidem dormit, sed cor eius vigilat [21], quo utique interim veritatis arcana rimatur, quorum postmodum memoria statim ad se reditura pascatur [22]. Ibi videt invisibilia, audit ineffabilia, quae non licet homini loqui [23]. Excedunt quippe omnem illam, quam nox nocti indicat, scientiam; dies tamen

[9] Prov 18,17 [10] 2 Cor 6,7 [11] 1 Io 4,6 [12] Ps 50,9 [13] Eph 5,27 [14] Cant 1,3; 3,4 (Vg: in cellaria sua) [15] Cant 1,7 (Vg: te... egredere... et pasce) [16] Cant 1,3 [17] Cant 2,5 [18] Esth 2,13 et 16 [19] Cant 2,5 [20] Apoc 8,1 [21] Cant 5,2 [22] Cant 6,1 [23] 2 Cor 12,4

dre, cuando ve esa potencia de nuestra alma llamada razón abatida por la carne, prisionera del pecado, cegada por la ignorancia y entregada a las cosas exteriores, la toma con clemencia, la levanta con fortaleza, la instruye con prudencia y la hace entrar dentro de sí misma. Y revistiéndola con sus mismos poderes de forma maravillosa, la constituye juez de sí misma. La razón es a la vez acusadora, testigo y tribunal; desempeña frente a sí misma la función de la verdad.

De esta primera unión entre la Palabra y la razón nace la humildad. Luego el Espíritu Santo se digna visitar la otra potencia llamada voluntad, todavía inficionada por el veneno de la carne, pero ya ilustrada por la razón. El Espíritu la purifica con suavidad, la sella con su fuego volviéndola misericordiosa. Lo mismo que una piel, empapada por un líquido, se estira, la voluntad, bañada por la unción celestial, se despliega por el amor hasta sus mismos enemigos. De esta segunda unión del Espíritu Santo con la voluntad humana nace la caridad. Fijémonos todavía en estas dos potencias, la razón y la voluntad. La razón se siente instruida por la palabra de la verdad; la voluntad, por el Espíritu de la verdad. La razón es rociada por el hisopo de la humildad; la voluntad, abrasada con el fuego de la caridad. Ambas juntas son el alma perfecta, sin mancha, a causa de la humildad; y sin arruga, por causa de la caridad. Cuando la voluntad ya no resista a la razón ni la razón encubra a la verdad, el Padre se unirá a ellas como a una gloriosa esposa. Entonces la razón ya no podrá pensar de sí misma, ni la voluntad juzgar al prójimo, pues esa alma dichosa sólo encuentra consuelo repitiendo: *El rey me ha introducido en su cámara.*

Ya ha sido digna de superar la escuela de la humildad. Aquí, enseñada por el Hijo, aprendió a entrar en sí misma, según aquella advertencia que le habían insinuado: *Si no te conoces, vete y apacienta tus cabritos.* Ha sido digna, repito, de pasar de la escuela de la humildad a las despensas de la caridad, que son los corazones de los prójimos. El Espíritu Santo la ha guiado e introducido a través del sello del amor. Se alimenta con pasas y se robustece con manzanas, que son las buenas costumbres y las santas virtudes. Por fin, se le abre la cámara del rey, por cuyo amor desfallece.

Allí, en medio de un gran silencio que reina en el cielo por espacio de media hora, descansa dulcemente entre los deseados abrazos, y se duerme; pero su corazón vigila. Allí ve realidades invisibles, oye cosas inefables que el hombre no puede ni balbucir y que excede a toda la ciencia que la noche susurra a

diei eructat verbum [24], et inter sapientes sapientiam loqui, et spiritualibus spiritualia licet conferri [25].

VIII. 22. Putas hos gradus Paulus non transierat, qui usque ad tertium caelum se raptum fuisse dicebat? [1] Sed quare raptum, et non potius ductum? Ut videlicet si tantus Apostolus raptum se dicit fuisse, quo nec doctus scivit, nec ductus potuit ire, me, qui procul dubio minor sum Paulo, ad tertium caelum nulla mea virtute, nullo meo labore pervenire posse praesumam, ne vel de virtute confidam, vel pro labore diffidam. Qui enim docetur aut ducitur, ex hoc ipso quod docentem vel ducentem sequitur, laborare convincitur, et aliquid de se agit, ut ad destinatum vel locum vel sensum pertrahatur, ita ut dicere possit: *Non autem ego, sed gratia Dei mecum* [2]. Qui vero rapitur, non suis viribus, sed alienis innixus, tamquam nescius, quocumque portatur, nec de toto in se, nec de parte gloriatur, ubi nec per se, nec cum alio aliquid operatur. Ad primum itaque sive ad medium caelum ductus vel adiutus Apostolus ascendere potuit; ad tertium autem ut perveniret, rapi oportuit [3]. Nam et Filius ad hoc legitur descendisse [4], ut iuvaret ascensuros ad primum, et Spiritus Sanctus missus fuisse [5], qui perduceret ad secundum. Pater vero, licet Filio et Spiritui Sancto semper cooperetur, numquam tamen aut de caelo descendisse, aut ad terras legitur missus fuisse. Lego certe, quod *misericordia Domini plena est terra* [6], et *pleni sunt caeli et terra gloria tua* [7], et multa huiuscemodi. Lego et de Filio: *Postquam venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* [8]; et ipse Filius loquitur de se: *Spiritus Domini misit me* [9]. Et per eumdem Prophetam: *Et nunc*, inquit, *Dominus misit me et* **[34]** *Spiritus eius* [10]. Lego et de Spiritu Sancto: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo* [11], et: *Cum assumptus fuero, mittam vobis eum* [12], haud dubium quin Spiritum Sanctum. Patrem autem in sua persona, licet nusquam non sit, nusquam tamen invenio nisi in caelis, ut in Evangelio: *Et Pater meus qui in caelis est* [13], et in oratione: *Pater noster, qui es in caelis* [14].

23. Unde nimirum colligo, quod, quia Pater non descendit, Apostolus, ut eum videret, ad tertium caelum ascendere

[24] Ps 18,3 [25] 1 Cor 2,13 [1] 2 Cor 12,2 [2] 1 Cor 15,10 (Vg: non ego autem) [3] 2 Cor 12,2 [4] Eph 4,9-10 [5] Io 15,26 [6] Ps 32,5 [7] Canon missae (Sanctibus); cf. Is 6,3 [8] Gal 4,4 (Vg: ubi venit) [9] Is 61,1 (Vg: Domini... misit) [10] Is 48,16 (Vg: Dominus Deus) [11] Io 14,26 [12] Io 16,7 (Vg: Si autem abiero, mittam eum ad vos) [13] Mt 16,17 (Vg: Sed) [14] Mt 6,9

la noche. Sin embargo, el día al día le pasa su mensaje; y por eso es lícito comunicarse la sabiduría entre los sabios y compartir lo espiritual con los espirituales.

VIII. 22. Pablo confiesa que había sido arrebatado hasta el tercer cielo; ¿piensas que no había superado estos grados? Pero ¿por qué dice arrebatado y no más bien llevado? Para que yo, que soy menos que Pablo, cuando me diga tan gran apóstol que fue arrebatado a donde ni el sabio supo, ni el que fue así levantado pudo llegar, no presuma pensando que con mis fuerzas o mi tesón pueda lograr esa meta. Así no confiaré en mi virtud ni me agotaré en esfuerzos vanos. El que es enseñado o guiado, por el mero hecho de seguir al que le enseña o le guía, se ve obligado a trabajar y a poner algo de su parte para ser llevado hasta el lugar de su destino. Entonces podrá decir: *No soy yo, sino el favor de Dios conmigo.*

Sin embargo, el que es arrebatado se porta como una persona ignorante, y no se apoya en sus fuerzas, sino en las de otro. No puede gloriarse de sí mismo en nada absolutamente, pues lo que se ha realizado en él no ha sido hecho por él ni cooperando con otro. El Apóstol pudo subir al primer cielo o al segundo, guiado y llevado de la mano. Pero para llegar al tercer cielo tuvo que ser arrebatado. Está escrito que el Hijo bajó para ayudar a los que habían de subir al primer cielo. Que el Espíritu Santo fue enviado para llevarnos hasta el segundo. Sin embargo, en ninguna parte se dice que el Padre, aunque siempre obra con el Hijo y el Espíritu Santo, haya bajado del cielo o fuese enviado a la tierra.

Es verdad que leo lo siguiente: *La misericordia del Señor llena la tierra.* Y también: *Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria*, y muchas otras cosas por el estilo. Con relación al Hijo leo también: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo.* Y el mismo Hijo dice de sí: *El Espíritu del Señor me ha enviado.* Y se expresa por el mismo profeta: *Y ahora me han enviado el Señor y su Espíritu.* Acerca del Espíritu Santo leo: *El Espíritu Santo consolador, que enviará mi Padre en mi nombre;* y también: *Cuando me vaya, os lo enviaré*, que sin duda se refiere al Espíritu Santo. En cambio, en ninguna parte leo que el Padre, aun cuando esté en todas partes, se halle personalmente en otro lugar que no sea el cielo. Así lo dice el Evangelio: *Y mi Padre, que está en el cielo*; y en la oración: *Padre nuestro, que estás en los cielos.*

23. De todo esto deduzco que, si el Padre no descendió, el Apóstol no pudo subir al tercer cielo para verlo; por eso recordó que había sido arrebatado. *Nadie ha subido al cielo*

quidem non potuit, quo tamen se raptum memoravit [15]. Denique: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo* [16]. Et ne putes de primo dictum vel secundo, dicit tibi David: *A summo caelo egressio eius* [17]. Ad quod iterum non subito raptus, non furtim sublatus, sed: *Videntibus*, inquit, *illis*, id est Apostolis, *elevatus est* [18]. Non sicut Elias, qui unum [19], non sicut Paulus, qui nullum, —vix enim vel seipsum testem aut arbitrum habere potuit, ipso perhibente: *Nescio, Deus scit* [20]—, sed ut omnipotens, qui quando voluit descendit, quando voluit ascendit, pro suo arbitrio arbitros et spectatores, locum et tempus, diem et horam exspectans, *videntibus illis*, quos scilicet tanta visione dignatur, *elevatus est* [21]. Raptus est Paulus, raptus est Elias [22], translatus est Enoch [23]; Redemptor noster legitur *elevatus*, hoc est ex seipso levatus, non aliunde adiutus. Denique non currus vehiculo [24], non angeli adminiculo, sed propria virtute subnixum *suscepit eum nubes ab oculis eorum* [25]. Cur hoc? An fessum iuvit? An pigrum impulsit? An cadentem sustinuit? Absit. Sed suscepit eum ab oculis carnalibus discipulorum, qui etsi Christum noverant secundum carnem [26], sed ultra iam non noscerent. Quos ergo ad primum caelum per humilitatem Filius vocat, hos in secundo per caritatem Spiritus aggregat, ad tertium per contemplationem Pater exaltat. Primo humiliantur in veritate, et dicunt: *In veritate tua humiliasti me* [27]. Secundo congaudent veritati, et psallunt: *Ecce quam bonum et quam iucundum, habitare fratres in unum* [28], de caritate quippe [35] scriptum est: *Congaudet autem veritati* [29]. Tertio ad arcana veritatis rapiuntur, et aiunt: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* [30].

IX. 24. Sed quid ego miser, superflua magis loquacitate quam spiritus vivacitate, duos caelos superiores percurro, qui manibus pedibusque repens adhuc sub inferiore laboro? Ad quod tamen iam, ipso iuvante, quo et vocante, mihi scalam erexi [1]. Illic siquidem iter est, quo ostendat mihi salutare Dei [2]. Iam Dominum desuper innixum suspicio, iam ad vocem Veritatis exsulto. Vocavit me, et ego respondi illi: *Operi manuum tuarum porriges dexteram* [3]. Tu quidem, Domine, gressus meos dinumeras [4], sed ego lentus ascensor, fessus viator, di-

[15] 2 Cor 12,2 [16] Io 3,13 [17] Ps 18,7 [18] Act 1,9 [19] 4 Reg 2,1 [20] 2 Cor 12,2 [21] Act 1,9 [22] 4 Reg 2,1 [23] Gen 5,24; cf. Hebr 11,5 [24] 4 Reg 2,11 [25] Act 1,9 (Vg: nubes susceppit) [26] 2 Cor 5,16 [27] Ps 118,75 [28] Ps 132,1 [29] 1 Cor 13,6 [30] Is 24,16 [1] Gen 28,12-13 [2] Ps 49,23 [3] Iob 14,15 [4] Iob 14,15-16

sino el que bajó del cielo. Y no pienses que habla del primer o del segundo cielo, ya que te dice David: *Su salida es desde lo más alto del cielo.* A este mismo lugar volvió Cristo, pero no fue arrebatado súbitamente ni trasladado a escondidas; lo vieron subir los apóstoles. No fue el caso de Elías, quien no tuvo más que un testigo; ni el de Pablo, que no tuvo ninguno; pues apenas él mismo pudo ser testigo o juez, ya que dice: *Yo no lo sé; Dios lo sabe.* Cristo, como todopoderoso que era, bajó cuando quiso, subió cuando le plugo y tuvo a bien esperar a que hubiese testigos y espectadores; eligió un lugar, un tiempo, un día y una hora concretos: *Le vieron subir* aquellos a los que quiso honrar con ese espectáculo.

Pablo y Elías fueron arrebatados; Enoc fue trasladado. De nuestro Redentor se dice que *subió*, es decir, que ascendió sin ayuda alguna. Sin ayuda de carros o de ángeles. *Una nube lo ocultó a sus ojos.* ¿Qué sentido tiene la nube? ¿Estaba cansado y necesitaba su ayuda? ¿Tal vez se sentía apático y la nube lo empujó? ¿Acaso se caía y la nube le sirvió de apoyo? Nada de eso. Lo que ocurrió fue que la nube lo ocultó a los ojos carnales de sus discípulos. Hasta entonces habían conocido a Cristo según la carne; en adelante, no deberán conocerle de esa forma. Por tanto, a los que el Hijo llama por la humildad al primer cielo, el Espíritu los reúne en el segundo por la caridad; y el Padre los exalta al tercer cielo por la contemplación.

Primero se humillan en la verdad, y dicen: *Me humillaste en tu verdad.* Después se alegran de la verdad, y cantan: *Ved qué dulzura, qué delicia, convivir los hermanos unidos;* pues de la caridad se ha escrito: *Simpatiza con la verdad.* En tercer lugar son arrebatados hasta los arcanos de la verdad, y dicen: *Mi secreto para mí, mi secreto para mí.*

IX. 24. Y ¿cómo yo, miserable, presumo atravesar los dos cielos superiores y decir palabras vanas que ni yo mismo entiendo? Todavía voy arrastrándome por el más inferior de los tres. Para subir a este cielo inferior he levantado una escalera con la ayuda de Dios, que allí me llama. Ese es el camino que me lleva a la salvación eterna. Levanto los ojos hacia el Señor, que está en lo más alto. Exulto al oír la voz de la Verdad. El me ha llamado, y yo le he respondido: *Extiendes tu mano derecha hacia la obra de tus manos.*

Tú, Señor, cuentas mis pasos. Yo subo lentamente; camino jadeante; busco otro sendero. ¡Desgraciado de mí si me sorprenden las tinieblas, si mi huida es en invierno o en sábado!

verticula quaero. Vae mihi, si tenebrae me comprehendant [5], aut si mea fuga fiat in hieme, vel in sabbato [6], dum nunc ad lucem, cum tempus acceptabile et dies salutis sunt [7], proficisci dissimulo. Quid moror? Ora pro me, fili, frater, socie, et particeps profectus mei, si quis es, in Domino. Ora Omnipotentem, quatenus sic pigrum roboret pedem, ut tamen non veniat mihi pes superbiae [8]. Etsi enim pes piger [9], ut ad veritatem ascendat, idoneus non est; tolerabilior est tamen isto, qui in ea stare non potest, ut habes ibi: *Expulsi sunt, nec potuerunt stare* [10].

25. Et hoc quidem de superbis. Sed quid de illorum capite? Quid de illo, qui dicitur *rex super omnes filios superbiae?* [11] Et ipse, inquit, *in veritate non stetit* [12]. Et alibi: *Videbam Satanam cadentem de caelo* [13]. Quare hoc, nisi propter superbiam? Vae mihi [14], si et me viderit, qui alta a longe cognoscit [15], superbientem: et illam in me terribilem intonet vocem: «Tu quidem filius Excelsi eras, sed sicut homo morieris, et sicut unus de principibus cades» [16]. Quis non ab huius tonitrui voce formidet? [17] O quam salubrius ad tactum [18] Angeli nervus femoris Iacob emarcuit, quam angeli superbientis intumuit, evanuit, ruit. Utinam et meum nervum Angelus tangat ut marcescat, si forte ex hac infirmitate incipiam proficere [19], qui ex mea firmitate non possum nisi deficere. Lego profecto: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus* [20]. Sic [36] quoque Apostolus de suo nervo conquestus, quem angelus non Domini, sed Satanae colaphizabat [21], responsum audivit: *Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* [22]. Quae virtus? Ipse Apostolus respondeat: *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi.* Sed nondum forsitan intelligis, de qua specialiter dixerit, quia Christus omnes virtutes habuit. Sed cum omnes habuerit, prae omnibus tamen unam, id est humilitatem, nobis in se commendavit [23], cum ait: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde* [24].

26. Libenter igitur et ego, Domine Iesu, gloriabor [25], si potero, in mea infirmitate, in mei nervi conctractione [26], ut tua virtus, id est humilitas, perficiatur in me. Nam sufficit mihi gratia tua, cum defecerit virtus mea [27]. Pedem profecto

[5] Io 12,35 [6] Mt 24,20 [7] 2 Cor 6,2 [8] Ps 35,12 [9] Sap 15,15 [10] Ps 35,13 [11] Iob 41,25 [12] Io 8,44 [13] Lc 10,18 (Vg: sicut fulgur de caelo cadentem) [14] Is 6,5; Ier 4,31 [15] Ps 137,6 [16] Ps 81,6-7 [17] Ps 103,7 [18] Gen 32,25 [19] 2 Cor 12,9 [20] 1 Cor 1,25 [21] 2 Cor 12,7-8 [22] 2 Cor 12,9 (Vg: libenter igitur) [23] Rom 5,8 [24] Mt 11,29 [25] 2 Cor 12,9 [26] Gen 32,25 [27] Ps 70,9

Ahora es el tiempo favorable y el día de la salvación, y evito caminar hacia la luz. ¿Por qué me retraso? Ruega por mí, hijo, hermano, amigo mío, y suplica al Todopoderoso, para que afiance el pie indolente y no me alcancen los pasos de la soberbia. Si el paso indolente no es apto para subir a la verdad, es, con todo, más soportable que el paso de la soberbia, como está escrito: *Derribados, no se pueden levantar.*

25. Esto se ha dicho de los soberbios. Pero ¿qué diremos del jefe de todos ellos, es decir, de aquel que es llamado *rey de todos los hijos de la soberbia?* El mismo Señor dice: *No aguantó en la verdad;* y en otro lugar: *Yo veía a Satanás caer del cielo.* Y ¿por qué, sino por la soberbia? Desgraciado de mí si el Señor, que de lejos conoce al soberbio, advierte que me he ensoberbecido; me lanzará aquellas terribles palabras: Tú eras hijo del Altísimo, pero morirás como uno de tantos, caerás como todos los príncipes. ¿Quién no temblará ante el fragor de este trueno? ¡Cuánto más provechoso fue que el ángel tocase la articulación del muslo de Jacob y se la dejase tiesa, frente a la hinchazón, la perdición y la caída del ángel soberbio! ¡Ojalá que el ángel toque también mi articulación y la ponga rígida! A ver si yo, que con mi fortaleza lo único que puedo hacer es caer, empiezo a aprovecharme de esta debilidad. Leo en efecto: *La debilidad de Dios es más fuerte que los hombres.*

El Apóstol se lamentaba de la rigidez de su articulación. La razón era que el mismo Satanás le abofeteaba, y no un ángel del Señor. Pero Pablo escuchó esta respuesta: *Te basta mi gracia; la fuerza se realiza en la debilidad.* ¿Qué tipo de fuerza? Que nos lo diga el mismo Apóstol: *Con muchísimo gusto presumiré de mis debilidades, porque así residirá en mí la fuerza de Cristo.* Tal vez aún no entiendes bien de qué fuerza habla en concreto, ya que Cristo las tuvo todas. A pesar de ello, en su expresión *aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón,* nos recomendó una sobre todas: la humildad.

26. Señor Jesús, también yo, con muchísimo gusto, me gloriaré, si lo permite mi debilidad, en la rigidez de mi articulación, para que tu fuerza, la humildad, llegue en mí a su perfección; pues cuando mi fuerza desfallece, me basta tu gracia. Apoyando con fuerza el pie de la gracia y retirando con suavidad el mío, que es débil, subiré seguro por los grados de la humildad; hasta que, adhiriéndome a la verdad, pase a los llanos de la caridad. Entonces cantaré con acción de gracias y diré: *Has puesto mis pies en un camino ancho.* Así se avanza con mucha precaución; se sube peldaño a peldaño la difícil escalera, hasta que, incluso arrastrándose y cojeando en la misma seguridad, se logra la verdad.

gratiae fortiter figens, et meum, qui infirmus est, leniter trahens, securus ascendam per scalam humilitatis, donec veritati adhaerens, ad latitudinem transeam caritatis. Tunc psallam cum gratiarum actione, et dicam: *Statuisti in loco spatioso pedes meos* [28]. Sic arcta via [29] cautius strictim inceditur, sic ardua scala tutius pedetentim ascenditur, sic miro modo ad veritatem, licet pigrius, tamen firmius claudicando acceditur. Sed *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est!* [30] *Quis dabit mihi pennas sicut columbae* [31], quibus celerius volem ad veritatem, ut iam requiescam in caritate? Quae quoniam desunt, *deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua* [32], et veritas liberabit me [33]. Vae mihi quod de illa descendi. Nisi enim prius leviter, inaniter descendissem, in ascendendo tamdiu, tam graviter non laborassem. Sed quid dico: «descendi»? Nam fortasse rectius «cecidi» dixerim. Nisi quia forte, sicut nemo repente fit summus, sed gradatim quisque ascendit, sic nemo repente fit pessimus, sed paulatim descendit [34]. Alioquin quomodo stabit illud: *Impius cunctis diebus vitae suae superbit?* [35] Denique *sunt viae, quae videntur hominibus bonae* [36], et tamen ad malum deducunt [37].

[37] 27. Est ergo via descensionis, sicut et ascensionis. Et via est ad bonum, et via est ad malum. Cave malam, elige bonam. Si per te non potes, ora cum Propheta, et dic: *Viam iniquitatis amove a me* [38]. Quomodo? *Et lege tua miserere mei* [39], illa scilicet lege, quam dedisti delinquentibus in via [40], id est derelinquentibus veritatem, de quibus unus ego sum, qui vere a veritate cecidi. Sed numquid qui cadit, non adiciet ut resurgat? [41] Propter hoc viam veritatis elegi [42], qua humiliatus ascendam, unde superbiendo descendi. Ascendam, inquam, et psallam: *Bonum mihi, Domine, quod humiliasti me; bonum mihi lex oris tui super millia auri et argenti* [43]. Duas tibi vias videtur David proposuisse, sed unam noveris esse; ipsam tamen a se diversam, et diversis nominibus appellatam, aut iniquitatis propter descendentes, aut veritatis propter ascendentes, quia et iidem gradus sunt ascendentium in solium et descendentium, et eadem via accedentium ad civitatem et recedentium, et unum ostium [44] est ingredientium domum et egredientium. Per unam denique scalam ascendentes angeli et de-

[28] Ps 30,9 [29] Mt 7,14 [30] Ps 119,5 [31] Ps 54,7 [32] Ps 85,11 [33] Io 8,32 [34] Eccli 19,1 [35] Iob 15,20 (Vg: cunctis diebus suis impius superbit) [36] Prov 16,25 [37] Prov 14,12 [38] Ps 118,29 [39] Ps 118,29 (Vg: et de) [40] Ps 24,8 [41] Ier 8,4; Am 5,1 [42] Ps 118,30 [43] Ps 118,71-72 (Vg: mihi quia, me... bonum) [44] Io 10,9

Pero *¡desgraciado de mí! Mi destierro se ha prolongado. ¿Quién me diera alas de paloma* para volar raudamente hacia la verdad y hallar el reposo en la caridad? Pero como no las tengo, *enséñame, Señor, tu camino, para que siga tu verdad;* y la verdad me hará libre. ¡Pobre de mí, que he bajado desde esa altura! Si por ligereza y dejadez no hubiese bajado, no tendría ahora que afanarme con tanto tesón para subir, y tan lento.

Y ¿por qué digo que «he bajado»? Sería mucho más acertado decir que «caí». Es cierto que, así como nadie sube a lo más alto de repente, sino que avanza paso a paso, del mismo modo nadie se hace un malvado de la noche al día. Se va bajando poco a poco. Si en la vida se procediera de otra forma, ¿cómo podría afirmarse que *el malvado se ensoberbece todos los días de su vida*, y que *hay caminos que parecen derechos*, pero llevan a la perdición?

27. Hay un camino hacia arriba y otro hacia abajo. Un camino que lleva al bien; y otro, al mal. Guárdate del mal camino y elige el bueno. Si te sientes incapaz, suplica con el profeta y di: *Apártame del camino falso.* ¿De qué manera? *Y dame la gracia de tu ley;* de aquella ley que diste a los que pecan en el camino, a los que abandonan la verdad. Uno de ellos soy yo, que he caído de la verdad. Entonces, el que cae, ¿no podrá levantarse? Por eso escogí el camino de la verdad, para subir hasta la cima desde donde caí por mi soberbia.

Subiré y cantaré: *Me estuvo bien la humillación. Más prefiero yo los preceptos de tu boca que miles de monedas de oro y plata.* Puede parecerte que David propone dos caminos; pero fíjate y verás que es uno sólo con nombres distintos. Se llama iniquidad para los que bajan, y verdad para los que suben. Los peldaños son idénticos para los que suben al trono y para los que bajan. Uno es el camino para los que se acercan a la ciudad y para los que la abandonan. Y una es la puerta para las que entran en la casa y para los que de ella salen. Jacob vio en sueños que por una misma rampa subían y bajaban ángeles. ¿Qué quiere decir todo esto? Si quieres volver a la verdad, no necesitas buscar un camino nuevo, desconocido. Te basta el mismo por el que has bajado. Ya lo conoces. Desandando el mismo camino, sube, humillado, los mismos peldaños que has bajado ensoberbecido. Así, el que es duodécimo escalón de soberbia para el que baja, debe ser el primero de humildad para el que sube; el undécimo, el segundo; el décimo, el tercero; el noveno, el cuarto; el octavo, el quinto; el séptimo, el sexto; el sexto, el séptimo; el quinto, el octavo; el cuarto, el noveno; el tercero, el décimo; el segundo, el undécimo, y el primero, el duodécimo.

scendentes Iacob apparuerunt [45]. Quo spectant haec? Ut videlicet si ad veritatem redire cupis, non necesse sit viam quaerere novam quam non nosti, sed notam qua descendisti: quatenus reciprocis gressibus tua ipse vestigia sequens, per eosdem gradus humiliatus ascendas, per quos superbiendo descenderas, ita ut qui duodecimus superbiae fuit descendenti, primus humilitatis sit ascendenti; undecimus, inveniatur secundus; decimus, tertius; nonus, quartus; octavus, quintus; septimus, sextus; sextus, septimus; quintus, octavus; quartus, nonus; tertius, decimus; secundus, undecimus; primus, duodecimus. Quibus superbiae gradibus in te inventis, immo recognitis, iam non laboras in quaerendo viam humilitatis.

[38] PRIMUS SUPERBIAE GRADUS: CURIOSITAS

X. 28. Primus itaque superbiae gradus est curiositas. Hanc autem talibus indiciis deprehendes: si videris monachum, de quo prius bene confidebas, ubicumque stat, ambulat, sedet, oculis incipientem vagari, caput erectum, aures portare suspensas, e motibus exterioris hominis interiorem immutatum agnoscas. *Vir* quippe *perversus nuit oculo, terit pede, digito loquitur* [1], et ex insolenti corporis motu, recens animae morbus deprehenditur, quam, dum a sui circumspectione torpescit incuria sui, curiosam in alios facit. Quia enim seipsam ignorat, foras mittitur [2], ut haedos pascat [3]. Haedos quippe, qui peccatum significant, recte oculos auresque appellaverim, quoniam sicut mors per peccatum [4] in orbem, sic per has fenestras [5] intrat ad mentem. In his ergo pascendis se occupat curiosus, dum scire non curat qualem se reliquerit intus. Et vere si te vigilanter, homo, attendas, mirum est si ad aliud umquam intendas. Audi, curiose, Salomonem; audi, stulte, Sapientem: *Omni custodia,* inquit, *custodi cor tuum* [6], ut omnes videlicet sensus tui vigilent ad id, unde vita procedit, custodiendum. Quo enim a te, o curiose, recedis? Cui te interim committis? Ut quid audes oculos levare ad caelum [7], qui peccasti in caelum? Terram intuere, ut cognoscas te ipsum. Ipsa te tibi repraesentabit, quia terra es et in terram ibis [8].

[39] 29. Duabus tamen causis inculpabiliter oculos levas, ut vel petas auxilium, vel impendas. Levavit oculos suos David

[45] Gen 28,12 [1] Prov 6,12-13 (Vg: Homo apostata... annuit oculis) [2] Lc 14,35 [3] Cant 1,7 [4] Rom 5,12 [5] Ier 9,21 [6] Prov 4,23 (Vg: serva cor) [7] Lc 15,13.18 [8] Gen 3,19

Cuando hayas encontrado, aún más, reconocido en ti estos grados de soberbia, ya no tendrás que afanarte por encontrar el camino de la humildad.

PRIMER GRADO DE SOBERBIA: LA CURIOSIDAD

X. 28. El primer grado de soberbia es la curiosidad. Puedes detectarla a través de una serie de indicios. Si ves a un monje que gozaba ante ti de excelente reputación, pero que ahora, en cualquier lugar donde se encuentra, en pie, andando o sentado, no hace más que mirar a todas partes con la cabeza siempre alzada, aplicando los oídos a cualquier rumor, puedes colegir, por estos gestos del hombre exterior, que interiormente este hombre ha sufrido un cambio. *El hombre perverso y malvado guiña el ojo, mueve los pies y señala con el dedo.* Por este inhabitual movimiento del cuerpo puedes descubrir la incipiente enfermedad del alma. Y el alma que, por su dejadez, se va entorpeciendo para cuidar de sí misma, se vuelve curiosa en los asuntos de los demás. Se desconoce a sí misma. Por eso es arrojada fuera para que apaciente a los cabritos. Con acierto llámanse cabritos, símbolos del pecado, a los ojos y a los oídos; porque, lo mismo que la muerte entró en el mundo por el pecado, así penetra por estas ventanas en el alma.

El curioso se entretiene en apacentar a estos cabritos, mientras que no se preocupa de conocer su estado interior. Si cuidas con suma atención de ti mismo, difícil será que pienses en cualquier otra cosa. ¡Curioso!, escucha a Salomón. Escucha, necio, al sabio: *Por encima de todo guarda tu corazón;* y todos tus sentidos vigilen para guardar aquello de donde brota la vida. ¡Curioso!, ¿adónde vas cuando te alejas de ti?; ¿a quién te confías durante ese tiempo?; ¿cómo te atreves a levantar los ojos al cielo, tú que pecaste contra el cielo? Clava tus ojos en tierra para que te conozcas. La tierra te dará tu propia imagen; porque eres tierra y a la tierra has de volver.

29. Sin embargo, por dos motivos se te permite levantar los ojos sin cometer la menor falta: para pedir auxilio y para ofrecerlo. David levantó los ojos a los montes para pedir auxilio. El Señor los levantó sobre las turbas para compadecerse. El uno lo hizo por su miseria; el otro, por su misericordia. En ninguno de los dos se halló rastro de falta. Si tú, considerando el lugar, el tiempo y la causa, levantas los ojos por tu propia necesidad o por la de tu hermano, no sólo no te considero culpable, sino que te alabo sobremanera; pues la miseria excusa lo primero, y la misericordia recomienda lo segundo. Si, en

in montes [9], ut peteret; levavit et Dominus super turbas [10], ut impenderet: alter miserabiliter, alter misericorditer, ambo inculpabiliter. Tu quoque si locum, tempus et causam considerans, tua vel fratris necessitate oculos levas, non solum non culpo, sed et plurimum laudo. Hoc enim excusat miseria, illud commendat misericordia. Sin alias, non Prophetae, non Domini, sed Dinae aut Evae, immo ipsius Satanae imitatorem te dixerim. Dina namque, dum ad pascendos haedos egreditur, ipsa patri, et sua sibi virginitas rapitur [11]. O Dina, quid necesse est ut videas mulieres alienigenas? Qua necessitate? Qua utilitate? An sola curiositate? Etsi ut otiose vides, sed non otiose videris. Tu curiose spectas, sed curiosius spectaris. Quis crederet tunc illam tuam curiosam otiositatem, vel otiosam curiositatem, fore post sic non otiosam, sed tibi, tuis, hostibusque tam perniciosam?

30. Tu quoque, o Eva, in paradiso posita es, ut cum viro tuo opereris et custodias illum [12], si iniunctum perfeceris, quandoque transitura ad melius, ubi nec opus sit te in aliquo opere occupari, nec de custodia sollicitari. Omne lignum paradisi ad vescendum tibi conceditur, praeter illud quod dicitur scientiae boni et mali [13]. Si enim cetera bona sunt et sapiunt bonum [14], quid opus est edere de ligno, quod sapit etiam malum? *Non plus sapere, quam oportet sapere* [15]. Sapere enim malum, sapere non est, sed desipere. Serva ergo commissum, exspecta promissum; cave prohibitum, ne perdas concessum. Quid tuam mortem tam intente intueris? Quid illo tam crebro vagantia lumina iacis? Quid spectare libet, quod manducare non licet? [16] «Oculos», inquis, «tendo, non manum. Non est interdictum ne videam, sed ne comedam. An non licet oculos quo volo levare, quos Deus in mea posuit potestate»? Ad quod Apostolus: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt* [17]. Etsi culpa non est, culpae tamen indicium est. Nisi enim mens minus se curiose servaret, tua curiositas tempus vacuum non haberet. Etsi culpa [40] non est, culpae tamen occasio est, et indicium commissae, et causa est committendae. Te enim intenta ad aliud, latenter interim in cor tuum serpens illabitur, blande alloquitur. Blanditiis rationem, mendaciis timorem compescit: «Nequaquam», inquiens, «morieris» [18]. Auget curam, dum incitat gulam; acuit curiositatem, dum suggerit cupiditatem. Offert tandem prohibitum, et aufert conces-

[9] Ps 120,1 [10] Io 6,5 [11] Gen 34,1; Cant 1,7 [12] Gen 2,15 [13] Gen 2,16 [14] Gen 2,9 et 17 [15] Rom 12,3 [16] Gen 3,6 [17] 1 Cor 6,12 [18] Gen 3,4

cambio, lo haces por otro motivo, pensaré de ti que eres imitador, no del profeta ni del Señor, sino de Dina o de Eva, e incluso del mismo Satanás.

Dina salió a apacentar los cabritos, fue raptada a su padre y perdió su virginidad. Dina, ¿por qué tuviste que ir a curiosear mujeres extranjeras?; ¿qué necesidad, qué utilidad se te imponía?; ¿fue por pura curiosidad? Tú miras con ingenuidad; otros te miran con malicia. Tú contemplas con curiosidad, pero otros se contemplan con otra curiosidad superior. ¿Quién iba a pensar entonces que aquella tu curiosa inocencia, o tu inocente curiosidad, iba a ser no sólo ociosa, sino muy perniciosa para ti, para los tuyos y para los enemigos?

30. Eva, tú vas a vivir en el paraíso, para cultivarlo y guardarlo en compañía de tu marido. Si cumples lo ordenado, pasarás a otro lugar mejor, donde ya no tendrás que ocuparte de trabajo alguno ni de preocuparte por cuidarlo. Se te permite comer de todos los árboles del paraíso, excepto del llamado de la ciencia del bien y del mal. Si los frutos de los demás árboles son buenos y saben bien, ¿qué te mueve a comer del árbol que sabe mal? *No se debe saber más de lo que conviene.* Probar el mal no es saborearlo, sino haber perdido el gusto. Guarda bien lo que se te ha confiado; espera lo prometido. Evita lo prohibido, no sea que pierdas lo que ya posees.

¿Por qué te obsesionas con tu propia muerte? ¿Por qué diriges con tanta frecuencia tus ojos inquietos hacia ese árbol? ¿Por qué te agrada mirar lo que no se puede comer? Tú me respondes: «sólo me acerco con los ojos, no con las manos. No se me ha prohibido mirar, sino comer. ¿Es que no puedo levantar hacia donde quiera estos dos ojos que Dios ha dejado a mi libertad?» El Apóstol responde: *Todo me está permitido, pero no todo me aprovecha.* No es pecado; pero es síntoma de pecado. Si tu alma se mantiene alerta, la curiosidad no encontrará momentos ociosos. Esto tampoco es pecado, pero te hace propenso a faltar. Es indicio del pecado que se ha cometido y causa del que se va a cometer.

Cuando miras con ansiedad hacia el árbol prohibido, la serpiente se introduce a hurtadillas en tu corazón y te habla con lisonjas; ahoga tu corazón con halagos y disipa con mentiras tu temor sugiriéndote este retintín: «¿Morir?, ¡en absoluto!» Te excita la gula para que hiervas en ansiedad; agudiza la curiosidad con la sugestión del deseo. Te ofrece lo prohibido y te arrebata lo que ya tienes. Te da una manzana y te roba el paraíso. Por tragarte el veneno, morirás y darás a luz a los que han de morir. Se perdió la salvación, pero los hombres siguen

sum: porrigit pomum, et surripit paradisum. Hauris virus peritura, et perituros paritura. Perit salus, non destitit partus. Nascimur, morimur: ideoque nascimur morituri, quia prius morimur nascituri. Propterea grave iugum super omnes filios tuos usque in hodiernum diem [19].

SENTENTIA EIUSDEM DE APOSTATA SERAPHIM, NON A DOCTORIBUS ASSUMPTA, SED AB IPSO SCRIPTORE INVENTA

31. Sed et tu, signaculum similitudinis, non in paradiso, sed in deliciis paradisi Dei positus es [20]. Quid amplius quaerere debes? Plenus ergo sapientia et perfectus decore, *altiora te ne quaesieris et fortiora te ne scrutatus fueris* [21]. Sta in te, ne cadas [22] a te, si ambulas in magnis et in mirabilibus super te [23]. Sed quid interim ex obliquo intendis ad aquilonem? Iam te video, iam te perspicio nescio quae supra te curiosius alta rimantem. *Ponam*, inquis, *sedem meam ad Aquilonem* [24]. Ceteris astantibus caelicolis, dum tu sedere solus affectas, fratrum concordiam, totius caelestis patriae pacem, ipsius, quantum in te est, quietem Trinitatis infestas. Quo te tua, miser, curiositas ducit, ut praesumptione singulari non dubites civibus scandalum, iniuriam facere Regi? [25] *Millia millium ministrant ei, et decies centena millia assistunt ei* [26], ubi nemo sedere perhibetur, nisi solus is qui sedet super Cherubim [27], cui a ceteris **[41]** ministratur; et tu nescio quae prae ceteris differentius [28] prospiciendo, curiosius inquirendo, irreverentius pervadendo, sedem tibi collocas in caelo, ut sis similis Altissimo? [29] Quo fine? Qua fiducia? Metire, insipiens, vires, pensa finem, excogita modum. Sciente hoc Altissimo praesumis, an nesciente? Volente, an nolente? Sed quomodo malum quodcumque machinaris, aut velle, aut ignorare potest, cuius optima voluntas, cuius perfecta scientia [30] est? Numquid autem et scire, et nolle non dubitas, sed non posse resistere putas? At vero nisi te conditum esse dubitaveris, dubitare te non crediderim de omnipotentia, sive de omnimoda scientia ac bonitate Conditoris, qui te de nihilo potuit, talem scivit, tantum condere voluit. Quomodo ergo Deum consentire aestimas, quod fieri nolit, ac refellere possit? An forte in te video compleri, immo a te initiari, quod post te ac per te a tui similibus in terris

[19] Eccli 40,1 [20] Ez 28,12-13 [21] Eccli 3,22 [22] 1 Cor 10,12 [23] Ps 130,1 [24] Is 14,13 sec. ant. vers. [25] 2 Reg 10,6; 1 Par 19,6 [26] Dan 7,10 (Vg: ministrabant, decies millies, assistebant) [27] Ps 79,2 [28] Heb 1,4 [29] Is 14,14 [30] Iob 36,4

naciendo. Nacemos y morimos. Nacemos para morir, porque morimos antes de nacer. Este es el yugo pesado que oprime a tus hijos hasta el día de hoy.

SENTENCIA SOBRE EL SERAFÍN APÓSTATA, NO TOMADA DE LOS DOCTORES, SINO INVENTADA POR EL MISMO ESCRITOR

31. Y tú, sello de la divina semejanza, que no has vivido en el paraíso, pero que has poseído las delicias del paraíso de Dios, ¿qué más puedes desear? Estás lleno de sabiduría y es perfecta tu belleza. *No pretendas lo que te sobrepasa ni escudriñes lo que se te esconde.* Acéptate a ti mismo. No pierdas lo que eres pretendiendo grandezas que superan tu capacidad. ¿Por qué miras de soslayo hacia el Aquilón? Veo que aspiras con demasiado empeño a cosas que te sobrepasan. *Pondré mi trono,* dice, *hacia el Aquilón.* Todos los demás habitantes del cielo se mantienen en pie, en sus puestos, mientras que sólo tú pretendes sentarte y perturbas la concordia de los hermanos, la paz de toda la patria celestial y, en cuanto depende de ti, hasta el reposo de la misma Trinidad.

¿Adónde te lleva, miserable, tu ambición? Movido por una presunción sin igual, no tienes reparo en escandalizar a los ciudadanos y en injuriar al Rey. *Miles y miles le sirven; millones están a sus órdenes;* allí nadie aparece sentado, sino sólo el que se sienta sobre querubines y a quien todos le sirven. Pero tú, no sé qué ves que no ven los demás; lo examinas sin reparos, lo escudriñas sin la menor reverencia y te levantas un trono en el cielo pretendiendo ser igual al Altísimo. Y ¿para qué lo haces?; ¿en quién confías? ¡Insensato!, mide tus fuerzas; sopesa el desenlace; piensa el modo de llevarlo a cabo. ¿Presumes tramar todo esto a sabiendas o a espaldas del Altísimo?; ¿con su beneplácito o sin él? Aquel cuya voluntad es insuperable y cuya ciencia es perfecta, ¿cómo va a ignorar todo el mal que estás maquinando? ¿Acaso estás convencido de que sabe, pero no quiere y que es incapaz de oponerse? Si todavía te aceptas como criatura, no te atrevas a dudar de la omnipotencia o de la ciencia y bondad infinita del Creador, que quiso, supo y pudo crearte de la nada, tal cual eres. ¿Cómo se te ocurre pensar que Dios va a consentir lo que no quiere y puede impedir?

Me parece que se está cumpliendo en ti, más aún, me parece que eres el pionero de lo que después de ti suelen decir quienes siguen tu ejemplo: ¿acaso un señor cría pérfidos en su

frequentatum [31] solet vulgariter dici: Privatus dominus temerarios nutrit? An oculus tuus nequam est, quia ille bonus? [32] De cuius bonitate dum fiduciam nefariam sumis, factus es et contra scientiam impudens, et contra potentiam audax.

32. Hoc est enim, o impie, hoc est quod cogitas; haec est iniquitas, quam meditaris in cubili tuo [33], et dicis: «Putas Creator opus suum destruat»? Scio quidem quia non latet Deum qualiscumque cogitatio mea: Deus enim est. Nec placet ei talis cogitatio mea, quia bonus est [34]. Sed nec si velit, ego effugiam manus [35] eius, quia potens est. Numquid tamen mihi timendum est? Si enim cum bonus sit, non potest illi placere malum meum, quanto minus suum? Meum quippe dixerim contra eius voluntatem aliquid velle; suum autem, si vindicet sese. Tam ergo quodcumque scelus non valet velle ulcisci, quam nec vult, nec valet sua bonitate privari. Fallis te, miser, fallis te, non Deum. Te, inquam, fallis, et mentitur iniquitas sibi [36], non Deo. Dolose quidem agis, sed in conspectu eius [37]. Te ergo fallis, non Deum. Et quia de magno eius **[42]** bono in te, tu magnum in eum excogitas malum, merito iniquitas tua invenitur ad odium [38]. Quae namque maior iniquitas [39], quam ut inde Creator a te contemnatur, unde plus amari merebatur? Quae maior iniquitas, quam cum de potentia Dei non dubites, quin te scilicet destruere possit, qui condere potuit, confisus tamen de multa eius dulcedine, qua speras eum nolle vindicare cum possit, mala pro bonis, odium retribuas pro dilectione? [40]

33. Haec, inquam, iniquitas, non ira momentanea, sed odio digna est sempiterno, qua tuo dulcissimo et altissimo Domino, licet invito, desideras tamen ac speras aequari, quatenus semper videat quod doleat, dum te socium habeat cum nolit, nec deiciat cum possit; quin potius eligat ipse dolere, quam te patiatur perire; possit quidem deicere si velit, sed prae dulcedine, ut aestimas, velle non possit. Certe si talis est qualem putas, tanto nequius agis, si non amas. Et si ille aliquid fieri patitur contra se, potius quam ipse aliquid faciat contra te, quanta malitia est, ut vel tu non parcas illi, qui sibi non parcit, parcendo tibi? Absit tamen ab eius perfectione, ut quia dulcis est [41], iustus non sit, quasi simul dulcis et iustus esse non possit, cum melior sit iusta dulcedo quam remissa, immo virtus non sit dulcedo sine iustitia. Quia igitur gratuitae Dei bonitati, qua gratis factus es, ingratus exsistis, iustitiam vero quam expertus non es, non metuis; ideoque audacter committis culpam, de

[31] cf. Prov 29,21 [32] Mt 20,15 [33] Ps 35,5 [34] Io 7,12 [35] Dan 13,22; 2 Mac 6,26 [36] Ps 26,12 [37] Ps 35,3 [38] Ps 35,3 [39] Gen 4,13 [40] Ps 108,5 [41] Ps 24,8

propia casa? ¿O es que tú ves con malos ojos el que él sea bueno? Al abusar temerariamente de su bondad te vuelves descarado contra su ciencia y osado contra su poder.

32. Esto es, miserable, esto es lo que piensas. Este es el crimen que planeas en tu lecho, y dices: «¿Es que el Creador va a destruir la obra de sus manos?» Sé muy bien que a Dios no se le oculta ninguno de mis pensamientos, porque es Dios. Sé que no le agrada este pensamiento mío, porque Dios es bueno. Sé también que, si El quiere, yo no puedo escapar de sus manos, porque es poderoso. Pero ¿tendré que temerlo? Si por ser bueno no puede agradarle mi mal, ¿cuánto menos el suyo? Mi mal consiste en querer algo contra su voluntad. Su mal, en vengarse. Por la misma razón de que ni quiere ni puede ser privado de su bondad, tampoco puede querer vengarse del mal. Te engañas, miserable, te engañas a ti mismo, no a Dios. Te engañas, repito; y la iniquidad miente contra sí misma, no contra Dios. Actúas dolosamente, y en su presencia. Por eso te engañas a ti mismo, no a Dios. Como correspondencia a un bien tan inmenso, maquinas un mal tan enorme contra El. Con razón tu iniquidad te atrae el odio de Dios.

¿Se puede dar mayor perversidad que despreciar a Dios en aquello en lo que merece ser más amado? No dudas del poder de Dios, siempre capaz de crearte y destruirte; y, sin embargo, qué actitud tan reprobable la tuya cuando abusas de su inmensa bondad, pensando que no se alzará en venganza si le devuelves mal por bien y odio por amor.

33. Tal perversidad merece no una ira momentánea, sino un odio eterno, porque deseas y pretendes equipararte a tu dulcísimo y altísimo Señor. El tiene que aguantarte y no te despide de su vista, pudiendo hacerlo. Prefiere soportar lo que le desagrada a sufrir tu ruina. No le cuesta nada hundirte; pero tú piensas que su condescendencia no puede permitirlo. Si Dios es tal y como tú piensas, tu perversión y tu falta de amor son enormes. Y si El prefiere sufrir algo contra sí mismo antes de ocasionarte algún mal, ¡qué malicia tan enorme la tuya y qué insensible eres con ese Señor que, al perdonarte, no se perdona a sí mismo!

A pesar de todo, su perfección no le impide ser bueno y justo a la vez; como si no pudiera ser al mismo tiempo bueno y justo. La bondad auténtica se apoya en la justicia, no en la debilidad. Aún más, la dulzura sin la justicia no es virtud. Eres un ingrato, porque existes gracias a la bondad gratuita de Dios; en ella has sido creado gratuitamente. No temes la justicia que todavía no has experimentado; y te entregas apasionado a la maldad, de la que falsamente pretendes quedar impune.

qua tibi falso promittis impunitatem. Iam ecce iustum senties, quem bonum nosti, cadens in foveam [42], quam paras auctori, ut dum scilicet talem in eum poenam machinaris, qua tamen valeat carere, si velit, sed, ut putas, non valeat velle, et ideo nec carere ea utique bonitate, qua neminem expertus es illum punisse: talem iustus Deus iustissime in te retorqueat poenam, qui nec valet, nec debet pati suam impune bonitatem offendi, sic utique temperans in vindicta sententiam, ut, si velis resipiscere, non neget veniam, secundum tamen duritiam tuam et cor impaenitens [43], non possis velle, et ideo nec poena carere.

34. Sed iam audi calumniam: *Caelum*, inquit, *mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum* [44]. Non dixit «Oriens» aut «Occidens» aut una aliqua caeli plaga, sed «totum caelum mihi sedes est». Non potes ergo in parte [43] sedere caeli, cum ille totum elegerit sibi. In terra non potes, quia pedum eius scabellum est [45]. Terra etenim locus solidus est, ubi sedet Ecclesia, fundata supra firmam petram [46]. Quid facies? E caelo pulsus, in terris remanere non potes. Elige ergo tibi in aere locum, non ad sedendum, sed ad volandum, ut qui tentasti concutere statum aeternitatis, poenam sentias propriae fluctuationis. Te ergo fluctuante inter caelum et terram, sedet Dominus super solium excelsum et elevatum [47], et plena est omnis terra maiestate eius [48], ut nusquam nisi in aere invenias locum.

35. Seraphim namque aliis quidem alis suae contemplationis de throno ad scabellum, de scabello ad thronum volantia, aliis caput Domini pedesque velantia [49], ad hoc ibi posita puto [50], ut sicut peccanti homini paradisi per Cherubim prohibetur ingressus [51], ita et per Seraphim tuae curiositati modus imponatur, quatenus nec caeli iam magis impudenter quam prudenter arcana rimeris, nec Ecclesiae mysteria cognoscas in terris, sed solis contentus sis cordibus superborum, qui nec in terra esse dignantur sicut ceteri hominum [52], nec sicut angeli volant ad caelum. Licet vero et caput in caelo, et pedes in terra a te abscondantur, quiddam tamen tibi medium videndum ad invidendum dumtaxat permittitur, dum suspensus in aere, descendentes quidem per te et ascendentes angelos intueris [53], sed quid vel audiant in caelis, vel nuntient terris, penitus nescis.

36. O Lucifer, qui mane oriebaris [54], immo non iam luci-

[42] Ps 7,16 etc. [43] Rom 2,5 [44] Act 7,49 [45] Mt 5,35 [46] Mt 7,25 [47] Is 6,1 [48] Is 6,3 [49] Is 6,2 [50] puto: de loco agit Bernardus in Retractatione [51] Gen 3,24 [52] Lc 18,11 [53] Gen 28,12

Ya llegará el momento en que experimentarás cuán justo es Aquel que has conocido como bueno. Entonces caerás en la fosa que preparaste para tu Creador. Tramas una ofensa. El la podría esquivar si quisiera. Mas, según tus criterios, es incapaz de quererlo. Y su bondad le impide castigar.

El Dios justo, que ni puede ni debe permitir que su bondad sea impunemente ofendida, hará caer, con toda justicia, todo el peso de tu maldad contra ti. Pero moderará de tal modo la sentencia dada en su propia defensa, que, si quieres enmendarte, no te negará el perdón. Sin embargo, dada tu obstinación y tu corazón impenitente, no podrás querer. Cargarás siempre con el castigo.

34. Escucha ahora este enorme embuste: *El cielo es mi trono; la tierra, el estrado de mis pies.* No dijo «el Oriente» o «el Occidente», o cualquiera otra parte del cielo, sino «mi trono es todo el cielo». No puedes sentarte en parte alguna del cielo. El lo eligió todo para sí. Tampoco puedes hacerlo en la tierra; es el estrado de sus pies. La tierra es un lugar sólido, donde se asienta la Iglesia fundada sobre la roca firme. ¿Qué vas a hacer? Has sido expulsado del cielo y no te puedes quedar en la tierra. Búscate un lugar en el aire, no para sentarte, sino para volar. Entonces sentirás el castigo de una incesante inestabilidad, tú, que has intentado turbar la quietud de la eternidad. Mientras andas fluctuando entre cielo y tierra, el Señor se sienta sobre un trono elevado y excelso; y toda la tierra está llena de su majestad. No encontrarás lugar más que en el aire.

35. Los serafines, con las alas de su contemplación, vuelan desde el trono al estrado y desde el estrado al trono; con las alas restantes, cubren la cabeza y los pies del Señor. Pienso que se les ha asignado este lugar con un fin concreto. Como un querubín impedía al hombre entrar en el paraíso, un serafín cercena tu curiosidad. A partir de ahora no volverás a escudriñar, con tanto descaro y con tan poco recato, los secretos del cielo; ni tampoco podrás conocer los misterios de la Iglesia en la tierra. Tan sólo vas a sentirte satisfecho entre los corazones soberbios, que no se acomodan en la tierra como los demás ni vuelan hacia el cielo como los ángeles.

Aunque en el cielo se te oculte la cabeza, y en la tierra los pies, se te permite ver algo de ese mundo medio para excitar tu envidia. Mientras te encuentras suspendido en el aire, ves que unos ángeles bajan por ti y otros suben, pero nada sabes de lo que ellos oyen en el cielo y de lo que anuncian en la tierra.

36. ¡Oh Lucifer!, que despuntabas como el alba. Ahora

fer, sed noctifer, aut etiam mortifer, rectus cursus tuus erat ab Oriente ad Meridiem, et tu praepostero ordine tendis ad Aquilonem? Quanto magis ad alta festinas, tanto celerius ad occasum declinas. Velim tamen curiosius, o curiose, intentionem tuae curiositatis inquirere. *Ponam,* inquis, *sedem meam ad Aquilonem* [55]. [44] Nec Aquilonem hunc corporalem, nec sedem hanc, cum sis spiritus, intelligo materialem. Puto autem per Aquilonem, reprobandos homines fuisse designatos, per sedem, potestatem in illos. Quos utique in praescientia Dei [56], quanto ei vicinior, tanto ceteris perspicacior praevidens, nullo quidem sapientiae radio coruscantes, nullo spiritus amore ferventes [57], velut vacuum repereris locum, affectasti super illos dominium, quos quadam tuae astutiae claritate perfunderes, tuae malitiae aestibus inflammares, ut quomodo Altissimus sua sapientia ac bonitate omnibus filiis oboedientiae [58] praeerat, ita et tu super omnes filios superbiae rex constitutus [59], tua eos astuta malitia ac malitiosa astutia regeres, per quod Altissimo similis esses [60]. Sed miror, cum in praescientia Dei tuum praevideris principatum, cur non in eadem praevidisti et praecipitium? Nam si praevidisti, quae insania fuit, ut cum tanta miseria cuperes principari, ut malles misere praeesse, quam feliciter subesse? Aut non expediebat participem esse plagarum illarum luminosarum, quam principem tenebrarum harum? [61] Sed credibilius est, quod non praevidisti: aut propter illam causam, quam superius dixi, quia Dei bonitatem attendens, dixisti in corde tuo: *Non requiret* [62], propter quod, o impie, Deum irritasti; aut quia, viso principatu, in oculo statim superbiae trabes [63] excrevit, qua interposita casum videre non potuit.

37. Sic Ioseph, cum suam praevidisset exaltationem [64], non tamen praescivit sui venditionem [65], quamvis propior esset venditio quam exaltatio. Non quod tantum Patriarcham in superbiam crediderim incidisse, sed ut eius exemplo pateat, quod hi qui futura praevident per spiritum prophetiae, etsi non omnia, non ideo tamen putandi sunt nulla vidisse. Quod si quis contendat, in eo quod sua somnia adhuc adolescentulus narrabat [66], quorum tunc mysterium ignorabat, vanitatem posse notari, ego tamen mysterio magis sive simplicitati pueri de-

[54] Is 14,12 [55] Is 14,13 [56] 1 Pet 1,2 [57] Rom 12,11 [58] 1 Pet 1,14 [59] Iob 41,25; Ps 2,6 [60] Is 14,14 [61] Eph 6,12 [62] Ps 9,34 [63] Mt 7,3 [64] Gen 37,5-10 [65] Gen 37,28 [66] Gen 37,6.9

ya no eres lucífero; eres noctífero y mortífero. Tu órbita fijada se extendía del Oriente al Mediodía. Pero tú, cambiando de dirección, ¿te diriges al Aquilón? Te apresuras en subir a las alturas; pero, vertiginoso, te hundes en las tinieblas del ocaso.

Curioso, yo quisiera con todo detalle sondear los motivos de tu curiosidad. *Pondré,* dices, *mi trono hacia el Aquilón.* Y como tú eres espíritu, no se me ocurre pensar que ese Aquilón y ese trono sean algo material. Pienso más bien que en el Aquilón están representados todos los hombres que han de ser condenados; y en el trono, el dominio sobre ellos. Si la cercanía de Dios te ocasionaba una perspicacia sin igual, y veías en la presciencia divina que los réprobos no resplandecían con rayo alguno de sabiduría ni ardían en el amor del Espíritu, encontraste una especie de lugar vacío. Te propusiste dominar sobre ellos, cubrirlos con la claridad de tu astucia e inflamarlos en los ardores de tu maldad. Serías semejante al Altísimo, que, con su sabiduría y bondad, estaba al frente de todos los hijos de obediencia. Pero tú, proclamado rey de todos los hijos de la soberbia, pensabas gobernarlos con tu astuta malicia y con tu maliciosa astucia. No concibo cómo, habiendo adivinado tu principado en la presciencia de Dios, no intuiste tu caída. Y si la intuiste, ¡qué locura la tuya!, ¿cómo se puede ambicionar un reino de tanta miseria y preferir una miserable realeza a una dichosa sumisión? ¿No es mejor participar en el esplendor de las galaxias que reinar en las tinieblas? Tal vez no calculaste bien, y probablemente por aquello a que acabo de referirme. Fijándote en la bondad de Dios, dijiste en tu corazón: *No se entera.* E irritaste a Dios, ¡impío! O es posible que, al ver el reino, se dilatara en tu ojo la viga de la soberbia y te impidió ver la ruina.

37. También José adivinó su exaltación. No supo de antemano que iba a ser vendido; e incluso era más inminente su traición que su exaltación. No quiero decir con esto que este gran patriarca hubiese caído en la soberbia. Pero su ejemplo nos enseña que quienes gozan del espíritu de profecía y adivinan los acontecimientos futuros pueden ver algo, aunque no en totalidad. Tal vez alguien se empeñe en sostener que la vanidad se manifiesta en el hecho de que, aun siendo adolescente, se entretenía en contar unos sueños cuyo misterio desconocía. Yo creo que tal actitud se centra en el ámbito del misterio, o de la ingenuidad infantil, más que en el de la vanidad. Y si acaso se deslizó algún destello de vanidad, bien pudo expiarla con todo lo que sufrió.

Hay circunstancias en que se reciben manifestaciones agra-

putandum arbitror, quam vanitati; quae tamen, si qua fuit, per ea quae passus legitur, potuit expiari. Nonnullis enim aliqua aliquando [45] de se per revelationem iucunda monstrantur, quae etsi humanus animus absque ulla vanitate scire non potest, non minus ideo eveniet quod monstratum est, sic tamen ut illa vanitas impunita non sit, qua de magnitudine aut revelationis [67] aut promissionis in se vel leviter exsultavit. Sicut enim medicus, non solum unguento, sed et igne utitur et ferro, quo omne quod in vulnere sanando superfluum excreverit, secet et urat, ne sanitatem, quae ex unguento procedit, impediat, sic medicus animarum Deus huiusmodi animae procurat tentationes, immittit tribulationes, quibus afflicta et humiliata, gaudium vertat in luctum [68], revelationem putet illusionem. Unde fit ut et vanitate careat, et veritas revelationis non pereat. Sic Pauli extollentia per stimulos carnis reprimitur, et ipse revelationibus crebris attollitur [69]. Sic Zachariae infidelitas linguae obligatione mulctatur [70], et Angeli veritas suo in tempore manifestanda non mutatur. Sic, sic per gloriam et ignobilitatem [71] sancti proficiunt, dum inter singularia dona quae recipiunt, communi hominum vanitate pulsari se sentiunt, ut dum per gratiam supra se aliquid cernunt, non obliviscantur [72] quod sunt.

38. Sed quid de revelationibus ad curiositatem? De quibus, ut haec per excessum intermiscerem, inde sumpta occasio est, cum ostendere vellem, reprobum Angelum ante casum suum sic potuisse praevidere illam, quam post accepit, in reprobos homines dominationem, ut tamen suam non praesciret damnationem. De quo etiam nonnullis quaestiunculis motis magis quam solutis, totius disputatiunculae haec summa sit: quod per curiositatem a veritate ceciderit, quia prius spectavit curiose, quod affectavit illicite, speravit praesumptuose. Iure igitur in gradibus superbiae primum curiositas vindicat sibi, quae etiam inventa est initium omnis esse peccati [73]. Sed nisi haec citius cohibeatur, in levitatem animi, quae secundus gradus est, cito delabitur.

SECUNDUS GRADUS: DE LEVITATE ANIMI

[46] XI. 39. Monachus enim, qui sui negligens, alios curiose circumspicit, dum quosdam suspicit superiores, quosdam despicit inferiores, et in aliis quidem videt quod invidet, in aliis

[67] 2 Cor 12,7 [68] Bar 4,34; Iac 4,9 [69] 2 Cor 12,7 [70] Lc 1,20 [71] 2 Cor 6,8 [72] Ps 77,7 [73] Eccli 10,15

dables y que el espíritu humano no puede acogerlas sin dejar de cumplirse el mensaje revelado. Cualquier tipo de vanidad que se apoya en la sublimidad de la revelación o de la promesa no quedará impune. Fijémonos en el médico. No se sirve sólo del ungüento; usa también el fuego y el bisturí. Con ellos quema y corta las excrecencias de la herida que va a curar para no impedir la terapia que produce el ungüento. Dios es el médico de las almas. Envía pruebas y tribulaciones al alma, que la afligen y humillan; convierte el gozo en llanto, y la verdad parece mera ilusión. Así se verá libre de la vanidad, y la verdad de la revelación no sufrirá menoscabo.

De esta forma, la vanagloria de Pablo se refrena con el aguijón de la carne; mientras que su persona es agraciada con frecuentes revelaciones. Lo mismo ocurre con la incredulidad de Zacarías. Fue castigado con la mudez; pero no por eso dejó de cumplirse la verdad del mensaje, que había de manifestarse a su tiempo. Así, así es como a través del honor y de la afrenta progresan los santos. Se sienten atraídos por la vanidad humana, y al mismo tiempo reciben gracias extraordinarias. No pueden olvidar lo que son cuando por el favor de Dios perciben algo que les sobrepasa.

38. Pero ¿qué tienen que ver las revelaciones con la curiosidad? El motivo de intercalar aquí este asunto surgió cuando quise demostrar que el ángel réprobo, antes de su caída, pudo haber adivinado aquel señorío que luego recibió sobre los hombres reprobados; sin que por eso hubiese sabido con antelación su propia condena. Sobre este ángel hemos planteado algunas cuestiones sin importancia. No se han buscado tampoco soluciones. Sea ésta la conclusión de las últimas ideas: por la curiosidad salimos de la órbita de la verdad. Primero se mira con curiosidad lo que después se desea ilícitamente y se ansía con presunción. Con toda evidencia, la curiosidad reivindica para sí el primero de los grados de soberbia, que, según el parecer de la gran mayoría, es fuente de todo pecado. Si no se reprime rápidamente, pronto se deslizará hacia la ligereza de espíritu, que es el segundo grado.

Segundo grado: La ligereza de espíritu

XI. 39. El monje que no cuida de sí mismo, controla curiosamente a los demás. A algunos los reconoce superiores a él; pero a los que considera inferiores, los desprecia. En los primeros ve cosas por las que se come de envidia; en los segundos, actitudes que le provocan irrisión. De

quod irridet. Inde fit ut pro mobilitate oculorum levigatus animus, nulla utique sui cura aggravatus, modo per superbiam ad alta se erigat, modo per invidiam in ima demergat: nunc per invidiam nequiter tabescit, nunc pro excellentia pueriliter hilarescit. In altero nequam, in altero vanus, in utroque superbus exsistit, quia et quod superari se dolet, et quod superare se gaudet, amor propriae excellentiae facit. Has autem animi vicissitudines nunc pauca et mordacia, nunc multa et inania, nunc risu, nunc luctu plena, semper vero irrationabilia indicant verba. Compara, si vis, hos duos primos superbiae gradus supremis duobus humilitatis, et vide si non in ultimo curiositas, in penultimo levitas cohibetur: idipsum in ceteris reperies, si alterutrum comparentur. Sed iam ad tertium docendo, non descendendo veniamus.

TERTIUS GRADUS: DE INEPTA LAETITIA

XII. 40. Proprium est superborum, laeta semper appetere et tristia devitare, iuxta illud: *Cor stultorum, ubi laetitia* [1]. Unde et monachus, qui duos iam superbiae gradus descendit, dum per curiositatem ad animi levitatem devenit, cum gaudium, quod semper appetit, frequenti videt interpolari tristitia, quam de bonis alterius contrahit, impatiens suae humiliationis, fugit ad consilium falsae consolationis. Ex illa denique parte, qua sua sibi vilitas et aliena excellentia monstratur, restringit curiositatem, ut totum se transferat in contrariam partem, quatenus in quo ipse videtur praecellere, curiosius [47] notet, in quo alter praecellit, semper dissimulet, ut dum devitat quod triste putatur, laetitia continuetur. Sicque fit, ut quem sibi vicissim vindicabant gaudium et tristitia, sola possidere incipiat inepta laetitia. In hac autem tertium tibi gradum constituo: accipe quibus eam signis vel in te deprehendas vel in altero. Illum qui eiusmodi est, aut raro, aut numquam gementem audies, lacrimantem videbis. Putes, si attendas, aut sui oblitum, aut ablutum a culpis. In signis scurrilitas, in fronte hilaritas, vanitas apparet in incessu. Pronus ad iocum, facilis ac promptus in risu. Cunctis quippe quae in se contemptibilia, et ideo tristia noverat, a memoria rasis, bonisque, si qua sentit in se, adunatis

[1] Eccle 7,5

aquí se sigue que el espíritu, zarandeado por esa incesante movilidad de los ojos, y totalmente ajeno al cuidado de sí mismo, unas veces quiere encumbrarse por la soberbia y otras queda abatido hasta lo más profundo por la envidia. Tan pronto está lleno de maldad y se consume de envidia, para después reírse como un niño ante su propia gloria. La primera actitud respira maldad; la segunda, vanidad; y ambas, soberbia. Porque el amor de la propia gloria es lo que le hace sentir dolor por lo que le supera y alegría de sentirse superior.

Estos cambios de espíritu los manifiesta en el modo de hablar: unas veces es lacónico y mordaz; otras, locuaz y vano. Ahora revienta de risa, luego estalla en llanto, y siempre es un irreflexivo. Si quieres, compara estos dos grados de soberbia con los últimos de humildad: fíjate cómo en el último se cercena la curiosidad; y en el penúltimo, la ligereza. Lo mismo observarás en los restantes grados si los comparas entre sí. Pero pasemos ya a explicar el tercer grado sin caer en él.

Tercer grado: La alegría tonta

XII. 40. Es característico de los soberbios suspirar siempre por los acontecimientos bullangueros y ahuyentar los tristes, según aquello de que *el corazón del tonto está donde hay jolgorio*. El monje, una vez bajados los dos primeros grados de soberbia, llega, por la curiosidad, a la ligereza de espíritu. Se siente incapaz de soportar la humillante experiencia de un gozo que tanto anhela, pero siempre bañado en tristeza, cuando constata el bien de los demás. Busca entonces el subterfugio de un falso consuelo. Reprime la curiosidad para rehusar la evidencia de su bajeza y la nobleza de los otros. Se inclina hacia el lado opuesto. Pone de relieve aquello en que cree sobresalir y atenúa con disimulo las excelentes cualidades de los demás. Así pretende cegar lo que considera fuente de su tristeza y vivir en una incesante alegría fingida. Fluctuando entre el gozo y la tristeza, cae al fin en el cepo de la alegría tonta. Aquí planto yo el tercer grado de soberbia.

Con esto tienes ya suficientes indicios para saber si este grado se da en ti o en otros. A estos tales nunca les verás gimiendo o llorando. Si te fijas un momento, pensarás que se han olvidado de sí mismos, o que se han lavado de sus pecados. Pero sus gestos reflejan ligereza; su semblante, esta alegría tonta; y su forma de andar, vanidad. Son propensos a las chanzas; fáciles e inclinados a la risa. Como han borrado de su memoria todo cuanto les puede humillar y entristecer, sueñan

vel simulatis ante oculos mentis, dum nil cogitat nisi quod libet, nec attendit si licet, iam risum tenere, iam ineptam laetitiam dissimulare non valet. Ut enim vesica collecto turgida vento punctoque forata exiguo, si stringitur, crepitat dum detumescit, ac ventus egrediens non passim effusus, sed strictim emissus crebros quosdam sonitus reddit, sic monachus, ubi vanis scurrilibusque cor suum cogitationibus impleverit, propter disciplinam silentii non inveniens ventus vanitatis qua plenius egrediatur inter angustias faucium per cachinnos excutitur. Saepe vultum pudibundus abscondit, claudit labia, dentes stringit; ridet tamen nolens, cachinnat invitus. Cumque os pugnis obstruxerit suis, per nares adhuc sternutare auditur.

QUARTUS GRADUS: DE IACTANTIA

XIII. 41. At postquam vanitas crescere et vesica grossescere coeperit necesse est ut ampliori foramine, laxato sinu, ventositas eructuetur: alioquin rumpetur. Sic monachus, inepta redundante laetitia, dum risu vel signis eam aperire non sufficit, in Heliu verba prorumpit: *En venter meus quasi mustum absque spiraculo, quod laguncula novas dirumpit*[1]. Aut loquetur **[48]** ergo, aut rumpetur. Plenus est enim sermonibus, et coarctat eum spiritus uteri sui[2]. Esurit et sitit auditores, quibus suas iactitet vanitates, quibus omne quod sentit effundat, quibus qualis et quantus sit innotescat. Inventa autem occasione loquendi, si de litteris sermo exoritur, vetera proferuntur et nova[3]; volant sententiae, verba resonant ampullosa. Praevenit interrogantem, non quaerenti respondet. Ipse quaerit, ipse solvit, et verba collocutoris imperfecta praecidit. Cum autem, pulsato signo, necesse est interrumpi colloquium, horam longam, breve queritur intervallum; quaerit licentiam ut ad fabulas revertatur[4] post horam, non ut quempiam aedificet[5], sed ut scientiam iactet. Aedificare potest, sed non aedificare intendit. Non curat te docere vel a te doceri ipse quod nescit, sed ut scire sciatur quod scit. Quod si de religione agitur, statim visiones et somnia proferuntur. Deinde laudat ieiunia, commendat vigilias, super omnia orationes exaltat; de patientia, de humilitate, aut de singulis virtutibus plenissime, sed vanissime

[1] Iob 32,19 (Vg: disrumpit) [2] Iob 32,18 [3] Mt 13,52
[4] 2 Tim 4,4 [5] 1 Cor 8,1

y se representan todos los valores que se imaginan tener. No piensan más que en lo que les agrada, y son incapaces de contener la risa y de disimular la alegría tonta.

Se parecen a una vejiga llena de aire; si la pinchas con un alfiler y la aprietas, hace ruido mientras se desinfla. El aire, a su paso por ese invisible agujero, produce frecuentes y originales sonidos. Esto mismo ocurre al monje que ha inflado su corazón de pensamientos vanos jactanciosos. La disciplina del silencio no le deja expulsar libremente el aire de la vanidad. Por eso lo arroja forzado y entre carcajadas por su boca. Muchas veces, avergonzado, esconde el rostro, comprime los labios, aprieta los dientes, ríe constreñido y suelta risotadas como a la fuerza. Aunque cierra la boca con sus puños, todavía deja escapar algunos estallidos de nariz.

Cuarto grado: La jactancia

XIII. 41. Si a la vanidad le da por tomar cuerpo y sigue inflándose la vejiga, se llega a un grado de dilatación tal que se precisa un orificio mayor. De lo contrario, podría reventar. Esto ocurre en el monje que rebasa la vana alegría. Ya no le basta el simple agujero de la risa o de los gestos; y prorrumpe con la exclamación de Eliú: *Mi seno es como vino sin escape que hace reventar los odres nuevos.* Si no habla, revienta. Está cargado de verborrea, y el aire de su vientre le constriñe. Anda hambriento y sediento de un auditorio al que pueda lanzar sus vanidades, arrojar todo lo que siente y darse a conocer en lo que es y vale. A la primera ocasión, si la temática versa sobre ciencias, saca a colación sentencias antiguas y nuevas, ensarta una perorata con el eco de palabras ampulosas. Se adelanta a las preguntas; responde incluso a quien no le pregunta. Propone cuestiones; las resuelve él mismo, y corta a su interlocutor, sin dejarle terminar lo que había empezado a decir. Cuando suena la señal y se precisa interrumpir la conversación, la hora larga transcurrida le parece un instante. Pide permiso para volver a sus historias fuera del tiempo señalado. Claro que no lo hace para edificar a nadie, sino para cantar su ciencia. Podría edificar, pero eso ni lo pretende. No trata de enseñarte o aprovecharse de tus conocimientos, sino de demostrarte que sabe algo.

Si la conversación versa sobre religión, en seguida saca a relucir visiones y sueños. Luego elogia el ayuno, recomienda las vigilias y se hace lenguas de la oración. Diserta ampliamente sobre la paciencia, la humildad y sobre cada una de las virtudes con una ligereza pasmosa. Si tú le escuchas, dirías que *lo*

disputat, ut tu scilicet, si audieris, dicas quod *ex abundantia cordis os loquitur* [6], et quia *bonus homo de bono thesauro suo profert bona* [7]. Si ad ludicra sermo convertitur, in his quanto assuetior, tanto loquacior invenitur. Dicas, si audias, rivum vanitatis, fluvium esse scurrilitatis os eius, ita ut severos quoque et graves animos in levitatem concitet risus. Et ut totum in brevi colligam, in multiloquio nota iactantiam [8]. In hoc habes quartum gradum et descriptum et nominatum. Fuge rem, et tene nomen. Hac eadem cautela iam accede ad quintum, quem nomino singularitatem.

QUINTUS GRADUS: DE SINGULARITATE

XIV. 42. Turpe est ei, qui se supra ceteros iactat, si non plus ceteris aliquid agat, per quod ultra ceteros appareat. Proinde non sufficit ei quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla. Nec tamen [49] melior esse studet, sed videri. Non melius vivere, sed videri vincere gestit, quatenus dicere possit: *Non sum sicut ceteri hominum* [1]. Plus sibi blanditur de uno ieiunio, quod ceteris prandentibus facit, quam si cum ceteris septem dies ieiunaverit. Commodior sibi videtur una oratiuncula peculiaris, quam tota psalmodia unius noctis. Inter prandendum crebro solet oculos iactare per mensas, ut si quem minus comedere viderit, victum se doleat, et incipiat idipsum sibi crudeliter subtrahere, quod necessarium victui indulgendum praeviderat, plus gloriae metuens detrimentum quam famis cruciatum. Si quem macriorem, si quem pallidiorem perspexerit, vilem se aestimat, numquam requiescit. Et quoniam vultum ipse suum videre non potest, qualem scilicet se intuentibus offert, manus, quas potest, et brachia spectans, palpat costas, humeros attrectat et lumbos, ut secundum quod corporis sui membra, vel minus, vel satis exilia probat, pallorem ac colorem oris discernat. Ad omnia denique sua strenuus, ad communia piger. Vigilat in lecto, dormit in choro; cumque aliis psallentibus ad vigilias tota nocte dormitet, post vigilias, aliis in claustro quiescentibus, solus in oratorio remanet: excreat et tussit, gemitibus ac suspiriis aures foris sedentium de angulo implet. Cum autem ex his quae singulariter,

[6] Mt 12,34 (Vg: abundantia enim) [7] Mt 12,35 (Vg: *om* suo) [8] Prov 10,19 [1] Lc 18,11

que rebosa del corazón lo habla por la boca; y que *el hombre bueno saca cosas buenas de su almacén de bondad.*

Si la conversación declina en mera diversión, entonces se muestra como un fenómeno de locuacidad que domina la materia a las mil maravillas. Si le oyes, dirás que su boca es todo un torrente de vanidad, un alud de chocarrerías, hasta el punto de provocar la ligereza incluso en las personas más sensatas y recatadas. Resumiendo en breve todo lo dicho: en el mucho hablar se descubre la jactancia. A lo largo de estas líneas tienes descrito y enumerado el cuarto grado. Huye de él, pero recuerda su contenido. Con esta advertencia pasemos ya al quinto; lo titulo «la singularidad».

Quinto grado: La singularidad

XIV. 42. Sería bochornoso, para los que presumen ser superiores a los demás, no sobresalir en algo por encima de lo ordinario y no llamar la atención con su propia superioridad. Ya no les basta la regla común del monasterio ni los ejemplos de los mayores. No procuran ser mejores, sino parecerlo. No desean vivir mejor, sino aparentar que son mejores para poder decir: *No soy como los demás.* Se lisonjea más de ayunar un sólo día en que los demás comen que si hubiese ayunado siete días con toda la comunidad. Le parece más provechosa una breve oración particular que toda la salmodia de una noche. Durante la comida, rastrea su mirada por las otras mesas. Si ve que alguien come menos, se duele de haber sufrido una derrota. Entonces empieza a privarse sin miramiento alguno de lo que creía antes que debía comer, temiendo más el detrimento de la propia estima que el tormento del hambre. Si encuentra a alguien más demacrado y pálido, se condena a sí mismo por vil, y ya no vive tranquilo. Como no puede verse el rostro ni conocer el impacto de su semblante ante los demás, mira sus manos y sus brazos, se tienta las costillas, palpa las clavículas y las paletillas. De esta manera pretende comprobar lo que puede delatar su rostro según el estado de sus miembros, más o menos descarnados.

En fin, vive siempre al acecho de sus propios intereses y es indolente en los asuntos comunes. Vela en cama y duerme en el coro. Se pasa adormilado toda la noche durante el canto de las vigilias. Después, mientras los demás respiran el sosiego del claustro, él se queda solo en el oratorio; carraspea y tose; y desde el rincón donde se encuentra aturde con sus gemidos y suspiros a los que están fuera sentados. Con todas estas rare-

sed inaniter agit, apud simpliciores eius opinio excreverit, qui profecto opera probant quae cernunt, sed unde prodeant non discernunt, dum miserum beatificant, in errorem inducunt [2].

SEXTUS GRADUS: DE ARROGANTIA

XV. 43. Credit quod audit, laudat quod agit, et quid intendat non attendit. Obliviscitur intentionem, dum amplectitur opinionem. Quique de omni alia re plus sibi credit quam aliis, de se solo plus aliis credit quam sibi, [50] ut iam non verbotenus aut sola operum ostentatione suam praeferat religionem, sed intimo cordis credat affectu se omnibus sanctiorem; et quidquid de se laudatum agnoverit, non ignorantiae aut benevolentiae laudatoris, sed suis meritis arroganter ascribit. Unde post singularitatem, sextum sibi gradum iure arrogantia vindicavit. Post hanc praesumptio invenitur, in qua septimus gradus constituitur.

SEPTIMUS GRADUS: DE PRAESUMPTIONE

XVI. 44. Qui enim alios se praecellere putat, quomodo plus de se quam de aliis non praesumat? Primus in conventibus residet, in consiliis primus respondet; non vocatus accedit, non iussus se intromittit; reordinat ordinata, reficit facta. Quidquid ipse non fecerit aut ordinaverit, nec recte factum, nec pulchre aestimat ordinatum. Iudicat iudicantes, praeiudicat iudicaturis. Si, cum tempus advenerit, non promoveatur ad prioratum, suum abbatem aut invidum iudicat, aut deceptum. Quod si mediocris ei aliqua oboedientia iniuncta fuerit, indignatur, aspernatur, arbitrans se non esse minoribus occupandum, qui se ad maiora sentit idoneum. Sed qui sic promptulus ad omnia magis temere quam libere se consuevit ingerere, impossibile est eum aliquando non errare. Ad praelatum autem pertinet errantem arguere. Sed quomodo culpam suam confitebitur, qui nec esse putat, nec putari culpabilis patitur? Propterea cum ei culpa imputatur, crescit, non amputatur. Si ergo, cum argutus fuerit, declinare cor eius videris in verba

[2] Mt 24,24

zas carentes de mérito, se acredita un excelente prestigio ante los más ingenuos, que tienen por cierto lo que ven y no se paran a pensar de dónde procede tal rumor santo, aplicado a ese individuo; e incurren en engaño.

SEXTO GRADO: LA ARROGANCIA

XV. 43. El arrogante cree cuanto de positivo se dice de él. Elogia todo lo que hace y no le preocupa lo que pretende. Se olvida de las motivaciones de su obrar. Se deja arrastrar por la opinión de los demás. En cualquier otra cosa se fía más de sí mismo que de los demás; sólo cuando se trata de su persona, cree más a los otros que a sí mismo. Aunque su vida es pura palabrería y ostentación, se considera como la encarnación misma de la vida monástica, y en lo íntimo de su corazón se tiene por el más santo de todos. Cuando alaban algún aspecto de su persona, no lo atribuye a la ignorancia o benevolencia del que le encomia, sino arrogantemente a sus propios méritos. Así, después de la singularidad, la arrogancia reclama para sí el sexto grado. Sigue la presunción, que es el séptimo.

SÉPTIMO GRADO: LA PRESUNCIÓN

XVI. 44. El que está convencido de aventajar a los demás, ¿cómo no va a presumir más de sí mismo que de los otros? En las reuniones se sienta el primero. En las deliberaciones se adelanta a dar su opinión y parecer. Se presenta donde no le llaman. Se mete en lo que no le importa. Reordena lo que ya está ordenado y rehace lo que ya está hecho. Lo que sus manos no han tocado, no está bien ni en su sitio. Juzga a los tribunales y prejuzga a los que van a ser juzgados. Si al reestructurar los cargos no le nombran prior, piensa que su abad es un envidioso o un iluso. Si le confían algún cargo insignificante, monta en cólera, hace ascos de todo, pensando que uno tan capaz para grandes empresas no debe ocuparse de asuntos tan triviales.

Es imposible acertar siempre, especialmente el que con tanta temeridad mete sus narices en todo, más por temeridad que por espontaneidad. Compete al superior corregir al que falta; pero ¿cómo va a confesar su culpa uno que ni piensa que es culpable ni tolera que le tengan por tal? Por eso, cuando se le culpa de algo, no se libera de ello, lo agrava. Si al ser corregido ves que su corazón reacciona con expresiones zahirientes, cae-

malitiae [1], in octavum gradum, qui dicitur defensio peccatorum, noveris corruisse.

[51] OCTAVUS GRADUS: DE DEFENSIONE PECCATORUM

XVII. 45. Multis vero modis fiunt excusationes in peccatis [1]. Aut enim dicit qui se excusat: «Non feci», aut: «Feci quidem, sed bene feci», aut si male «Non multum male»; aut si multum male: «Non mala intentione». Si autem et de illa, sicut Adam vel Eva [2], convincitur, aliena suasione excusare se nititur. Sed qui procaciter etiam aperta defendit, quando occultas et malas cogitationes, cordi suo advenientes, humiliter revelaret abbati?

NONUS GRADUS: DE SIMULATA CONFESSIONE

XVIII. 46. Licet vero genera haec excusationis eatenus mala iudicentur, quatenus ore prophetico verba malitiae appellentur [1], multo tamen periculosior est fallax ac superba confessio, quam pervicax et obstinata defensio. Nonnulli enim, cum de apertioribus arguuntur, scientes, si se defenderent, quod sibi non crederetur, subtilius inveniunt argumentum defensionis, verba respondentes dolosae confessionis. *Est* quippe, ut scriptum est, *qui nequiter humiliat se, et interiora eius plena sunt dolo* [2]. Vultus demittitur, prosternitur corpus; aliquas sibi lacrimulas extorquent, si possunt; vocem suspiriis, verba gemitibus interrumpunt. Nec solum qui eiusmodi est obiecta non excusat, sed ipse quoque culpam exaggerat, ut dum impossibile aliquid aut incredibile culpae suae ore ipsius additum audis, etiam illud, quod ratum putabas, discredere possis, et ex eo quod falsum esse non dubitas, dum confitetur, in dubium veniat quod quasi certum tenebatur. Dumque affirmant [52] quod credit nolunt, confitendo culpam defendunt, et aperiendo tegunt, quando et confessio laudabiliter sonat in ore [3], et adhuc iniquitas occultatur in corde [4], quatenus magis ex humilitate quam ex veritate confiteri putet qui audit aptans eis illud Scripturae: *Iustus in principio sermonis accusator est sui* [5]. Malunt enim apud homines veritate periclitari quam humilitate, cum apud Deum periclitentur utrimque. Aut si adeo culpa

[1] Ps 140,4 [1] Ps 140,4 [2] Gen 3,12-13 [1] Ps 140,4 [2] Eccli 19,23 [3] Rom 10,10 [4] Ps 139,3; Ier 16,17 [5] Prov 18,17 (Vg: prior est accusator sui)

rás en la cuenta de que ha incurrido en el octavo grado, denominado «la excusa de los pecados».

OCTAVO GRADO: LA EXCUSA DE LOS PECADOS

XVII. 45. De muchas maneras se buscan paliativos para los pecados. El que se excusa dice: «Yo no lo hice»; o «sí lo hice, pero lo hice como es debido». Si ha hecho algo mal, dice: «No lo hice mal del todo». Si lo ha hecho muy mal, entonces dice: «No hubo mala intención». Si le convences de su mala intención, como a Adán y a Eva, se esfuerza por excusarse diciendo que otros le persuadieron. El que excusa con descaro las cosas evidentes, ¿cómo podrá descubrir con humildad a su abad los pensamientos ocultos y malos que llegan hasta su corazón?

NOVENO GRADO: LA CONFESIÓN FINGIDA

XVIII. 46. Aunque todos estos tipos de excusa son malos y el profeta los llama palabras malévolas, sin embargo la engañosa y soberbia confesión es mucho más peligrosa que la atrevida y porfiada excusa. Hay algunos que, al ser reprendidos de faltas evidentes, saben que, si se defienden, no se les cree. Y encuentran, los muy ladinos, un argumento en defensa propia. Responden palabras que simulan una verdadera confesión. Como está escrito, *hay quien se humilla con malicia, mientras dentro está lleno de engaños*. El rostro se abate, el cuerpo se inclina. Se esfuerzan por derramar algunas lagrimillas. Suspiran y sollozan. Van más allá de la simple excusa. Se confiesan culpables hasta la exageración. Al oír tú de sus mismos labios datos imposibles e increíbles que agravan su falta, comienzas a dudar de los que tenías por ciertos. Aflora en sus labios una confesión por la que merecía alabanza, mas la iniquidad anida oculta en el corazón. Quien lo oye, piensa que se acusa más por humildad que por veracidad; y le aplica aquello de la Escritura: *El justo, al empezar a hablar, se acusa a sí mismo.*

Ante la reputación de los hombres prefiere naufragar en la verdad antes que en la humildad; pero ante Dios naufraga en las dos. Si la culpa es tan clara que no puede taparse con estratagema alguna, entonces asume palabras de penitente, pero no

manifesta sit, quod nulla penitus tegi versutia possit, nihilominus tamen vocem, non cor paenitentis assumunt, qua notam, non culpam deleant, dum ignorantiam manifestae transgressionis decore recompensant publicae confessionis.

47. Gloriosa res humilitas, qua ipsa quoque superbia palliare se appetit, ne vilescat! Sed haec cito tergiversatio a praelato deprehenditur, si ad hanc superbam humilitatem non leviter flectitur, quo magis dissimulet culpam vel differat poenam. Vasa figuli probat fornax [6], et tribulatio vere paenitentes discernit. Qui enim veraciter paenitet, laborem paenitentiae non abhorret, sed quidquid sibi pro culpa quam odit iniungitur, tacita conscientia patienter amplectitur. In ipsa quoque oboedientia duris ac contrariis rebus obortis, quibuslibet irrogatis iniuriis, sustinens non lassescit, ut in quarto gradu stare se indicet humilitatis. Cuius vero simulata confessio est, una vel levi contumelia aut exigua poena interrogatus, iam humilitatem simulare, iam simulationem dissimulare non potest. Murmurat, frendet, irascitur, nec in quarto stare humilitatis, sed in nonum superbiae gradum corruisse probatur, qui, secundum quod descriptus est, recte simulata confessio appellari potest. Quanta putas tunc confusio sit in corde superbi, cum fraus decipitur, pax amittitur, laus minuitur, nec culpa diluitur? Tandem notatur ab omnibus, iudicatur ab omnibus, eoque vehementius omnes indignantur, quo falsum conspiciunt quidquid de eo prius opinabantur. Tunc opus est praelato, ut eo minus illi parcendum putet, quo magis omnes offenderet, si uni parceret.

[53] Decimus gradus: de rebellione

XIX. 48. Hic, nisi eum miseratio superna respiciat, ut —quod valde talibus difficile est— universorum iudiciis tacitus acquiescat, frontosus mox et impudens factus, tanto deterius quanto desperatius in decimum gradum per rebellionem corruit, quique prius latenter arrogans fratres contempserat, iam patenter inoboediens etiam magistrum contemnit.

49. Sciendum namque, quod omnes gradus, quos in duodecim partitus sum, in tres tantummodo colligi possunt, ut in

[6] Eccli 27,6

el corazón; y con ellas quiere borrar la mancha, no la culpa. Así, la ignorancia de una clarísima transgresión queda contrarrestada con el noble gesto de una confesión pública.

47. ¡Qué preciosa es la humildad! La misma soberbia procura revestirse de ella para no envilecerse. Pero ese subterfugio es descubierto muy pronto por el superior si no se ablanda fácilmente ante esa soberbia humildad, disimulando la culpa o difiriendo el castigo. El horno prueba los vasos del alfarero; la tribulación selecciona a los auténticos penitentes. El que hace penitencia de verdad, no aborrece el trabajo de la penitencia; acepta con paciencia y sin la menor queja cualquier orden que le impongan para reparar una culpa que detesta. Y si en la misma obediencia surgen conflictos duros y contrarios, si tropieza con cualquier clase de injurias, aguanta sin desmayo. Así manifiesta que vive en el cuarto grado de humildad.

En cambio, el que se acusa con fingimiento, puesto a prueba por una injuria incluso insignificante, o por un minúsculo castigo, se siente incapaz de aparentar humildad y disimular el fingimiento. Murmura, brama de furor, le invade la ira y no da señal alguna de encontrarse en el cuarto grado de humildad. Más bien pone de manifiesto su situación en el noveno grado de soberbia, que, según lo descrito, puede ser llamado, en sentido pleno, confesión fingida. ¡Qué confusión tan enorme bulle en el corazón del soberbio! Cuando se descubre el fraude, pierde la paz, se va marchitando la reputación y, mientras, queda intacta la culpa. En fin, todos le señalan con el dedo; todos le condenan, y la indignación sube de tono cuanto más descubren el engaño del que hasta ahora eran víctimas. El superior debe mantenerse firme; y piense que, si le perdona, ofendería a todos los demás.

DÉCIMO GRADO: LA REBELIÓN

XIX. 48. El farsante ya no tiene remedio, a menos que la misericordia divina le tienda su mano compasiva. Es casi imposible que acepte las acusaciones de los demás. Lo normal es que se vuelva más recalcitrante cuando constata que su situación llega a ser desesperadamente agobiante. Así incurre en el décimo grado, y se alza en rebelión. De ahora en adelante ya no habrá más arrogancias personales ni desprecios fraternos solapados. Las desobediencias y vilipendios al maestro mismo son tan claros como la luz del día.

49. Tengamos en cuenta que todos estos grados, doce en total, pueden reducirse a tres. Los seis primeros se refieren al

sex superioribus contemptus fratrum, in quatuor sequentibus contemptus magistri, in duobus, qui restant, consummetur contemptus Dei. Notandum quoque, quod hi duo ultimi superbiae gradus, qui et humilitatis ascendendo primi inveniuntur, sicut extra congregationem ascendendi sunt, ita in congregatione descendi non possunt. Quod autem ante ascendi debeant, ex hoc aperte intelligi datur, quod de tertio gradu in Regula legitur: *Tertius*, inquit, *gradus est, ut quis pro Dei amore omni oboedientia se subdat maiori.* Si ergo in tertio gradu subiectio collocatur, quae procul dubio fit, quando primum novitius conventui sociatur, consequens est quod duo iam anteriores transcensi intelligantur. Denique ubi fratrum concordiam ac magistri sententiam monachus spernit, quid ultra in monasterio, nisi scandalum facit?

UNDECIMUS GRADUS: DE LIBERTATE PECCANDI

XX. 50. Post decimum itaque gradum, qui rebellio dictus est, expulsus vel egressus de monasterio statim excipitur ab undecimo. Et tunc ingreditur vias, quae videntur hominibus bonae [1], quarum finis —nisi forte Deus eas sibi **[54]** saepierit— demerget eum in profundum inferni, id est in contemptum Dei. *Impius*, siquidem, *cum venerit in profundum malorum, contemnit* [2]. Potest autem undecimus gradus appellari libertas peccandi, per quam monachus, cum iam nec magistrum videt quem timeat, nec fratres quos revereatur, tanto securius quanto liberius sua desideria implere delectatur, a quibus in monasterio tam pudore quam timore prohibebatur. Sed etsi iam vel fratres vel abbatem non timet, nondum tamen Dei penitus formidine caret. Hanc ratio, tenuiter adhuc submurmurans, voluntati proponit, nec sine aliqua dubitatione quaeque primum illicita perfecit; sed, sicut is qui vadum tentat, pedetentim, non cursim, vitiorum gurgitem intrat.

DUODECIMUS GRADUS: DE CONSUETUDINE PECCANDI

XXI. 51. Et postquam terribili Dei iudicio [1] prima flagitia impunitas sequitur, experta voluptas libenter repetitur,

[1] Prov 16,25 uti citatur in Reg. S. Bened., c. 7,21. [2] Prov 18,3 (Vg: Impius cum in prof. venerit peccatorum) [1] Hebr 10,27

desprecio a los hermanos; los cuatro siguientes, al desprecio del maestro; los dos restantes, al desprecio de Dios. No olvidemos tampoco que estos dos últimos grados de soberbia corresponden inversamente a los dos primeros de humildad y que deben subirse antes de comprometerse en la vida comunitaria.

Por esta misma razón son dos grados a los que nunca debe llegar hermano alguno. La Regla misma presupone que deben subirse previamente, según leemos en el tercer grado de humildad: *El tercer grado*, dice, *consiste en someterse por amor de Dios al superior con una obediencia sin límite*. Si se coloca la sumisión en el tercer grado, el novicio la adquiere cuando se asocia a la comunidad. Se supone, por tanto, que ya ha subido los dos grados anteriores. En fin, cuando el monje desprecia la concordia de los hermanos y las órdenes del maestro, ¿qué está haciendo en el monasterio sino fomentar el escándalo?

UNDÉCIMO GRADO: LA LIBERTAD DE PECAR

XX. 50. Después del décimo grado, que llamamos rebelión, el monje es expulsado del monasterio o se marcha él mismo. Inmediatamente cae en el undécimo, y entonces entra por unos caminos que a los hombres les parecen rectos, pero cuyo fin, a no ser que Dios lo impida, sumerge en lo profundo del infierno, es decir, en el desprecio de Dios. *El impío, cuando cae en lo profundo de los pecados, cae también en el desprecio.* Por eso el undécimo grado puede encabezarse con el título de libertad de pecar. Aquí el monje no ve ya a un maestro a quien teme ni a unos hermanos a quienes respeta; se goza en realizar sus deseos con tanta mayor tranquilidad cuanto más libre se ve de quienes, en cierto modo, le cohibían por el pudor o por el temor.

Si ya no teme a los hermanos ni al abad, aún le queda un cierto rescoldo de temor a Dios. Y su razón, que todavía insinúa algo, antepone ese temor al deseo y ejecuta cosas ilícitas no sin una cierta pesadumbre. Imita al que vadea un río; no se precipita, entra más bien paulatinamente en la corriente de los vicios.

DUODÉCIMO GRADO: LA COSTUMBRE DE PECAR

XXI. 51. Después de que por un terrible juicio de Dios han quedado los primeros pecados impunes, se repite con agrado el placer ya experimentado; y con la repetición se torna

repetita blanditur. Concupiscentia reviviscente, sopitur ratio, ligat consuetudo. Trahitur miser in profundum [2] malorum, traditur captivus tyrannidi vitiorum, ita ut carnalium voragine desideriorum absorptus, suae rationis divinique timoris oblitus, dicat *insipiens in corde suo: Non est Deus* [3]. Iam indifferenter libitis pro licitis utitur, iam ab illicitis cogitandis, patrandis, investigandis animus, manus vel pedes non prohibentur; sed quidquid in cor, in buccam, ad manum venerit, machinatur, garrit, et operatur, malevolus, vaniloquus, facinorosus. Quemadmodum denique ascensis his omnibus gradibus, corde iam alacri et absque labore pro bona consuetudine iustus currit ad vitam, sic descensis impius eisdem, pro malo usu non se ratione gubernans, non timoris freno [55] retentans, intrepidus festinat ad mortem. Medii sunt qui fatigantur, angustiantur, qui nunc metu cruciati gehennae, nunc pristina retardati consuetudine, descendendo vel ascendendo laborant. Supremus tantum et infimus currunt absque impedimento et absque labore. Ad mortem hic, ad vitam ille festinat; alter alacrior, alter proclivior. Illum alacrem caritas, hunc proclivem cupiditas facit. In altero amor, in altero stupor laborem non sentit. In illo denique perfecta caritas [4], in isto consummata iniquitas foras mittit timorem. Illi veritas, huic caecitas dat securitatem. Potest ergo duodecimus gradus appellari consuetudo peccandi, qua Dei metus amittitur, contemptus incurritur.

XXII. 52. Pro tali iam, inquit Ioannes apostolus [1], non dico ut quis oret. Sed numquid dicis, o Apostole, ut quis desperet? Immo gemat qui illum amat. Non praesumat orare, nec desistat plorare. Quid est quod dico? An forte ullum remanet spei refugium, ubi oratio non invenit locum? Audi credentem, sperantem, nec tamen orantem: *Domine*, inquit, *si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus* [2]. Magna fides, qua credit sua praesentia Dominum mortem prohibere potuisse, si adfuisset. Modo autem quid? Absit ut quem credidit vivum potuisse servare, mortuum dubitet posse resuscitare: *Sed et nunc*, inquit, *scio, quia quaecumque poposceris a Deo, dabit tibi Deus* [3]. Deinde quaerenti ubi posuissent eum, respondet: *Veni et vide* [4]. Quamobrem? O Martha, magna nobis fidei tuae insignia tribuis; sed quomodo cum tanta fide diffidis? *Veni*, inquis,

[2] Prov 18,3 [3] Ps 13,1 [4] 1 Io 4,18 [1] 1 Io 5,16 [2] Io 11,21 [3] Io 11,22 [4] Io 11,34

halagador. Con el ardor de la concupiscencia, la razón se adormece y la costumbre le esclaviza. El miserable se siente arrastrado hacia el abismo de las maldades. El cautivo es un esclavo de la tiranía de los vicios, hasta el extremo de que, aturdido en la vorágine de los deseos carnales y olvidado de su razón y del temor de Dios, dice como *el necio para sí: No hay Dios*. Desde ahora su norma moral es el placer; y no impide que su espíritu, sus manos y sus pies piensen, ejecuten e investiguen cosas ilícitas. Malévolo, fanfarrón y delincuente, maquina, parlotea y lleva a cabo cuanto le viene al corazón, a la boca o a las manos.

En fin, lo mismo que el justo, después de haber subido todos estos grados, corre hacia la vida con un corazón gozoso y sin trabajo, en alas de la buena costumbre, así el impío, cuando ha bajado todos los grados correspondientes, ya no se rige por la razón ni se domina con el freno del temor; los malos hábitos se lo impiden, y se lanza temerariamente hacia la muerte. Entre estos dos extremos están los que se esfuerzan y angustian; aquellos que, atormentados por el miedo del infierno o embarazados por sus antiguas malas costumbres, se debaten sufriendo continuos altibajos.

Solamente corren sin tropiezos y sin fatiga los que están en el grado supremo o en el ínfimo. Unos van veloces hacia la muerte, y otros hacia la vida. Estos caminan con alegría; aquéllos se alocan vertiginosamente. A los primeros, la caridad les estimula. A los segundos, la pasión les arrastra. Unos y otros no sienten el peso de la vida; pues tanto el amor perfecto como la iniquidad consumada echan fuera todo temor. La verdad da seguridad a unos; la ceguera, a otros. En consecuencia, el duodécimo grado puede ser denominado costumbre de pecar; costumbre en la que se pierde el temor de Dios y se incurre en desprecio.

XXII. **52.** Dice el apóstol Juan: No digo que se ore por uno como éste. Entonces tú, apóstol, ¿quieres que se desespere? Todo lo contrario; que el que le ama, llore. No piense en orar, pero tampoco deje de llorar. ¿Qué estoy diciendo? ¿Quedará algún resquicio de esperanza allí donde la oración ya no tiene sentido? Escucha a alguien que cree y espera, pero que ya no ora: *Señor, si hubieses estado aquí, no habría muerto mi hermano*. ¡Qué fe tan enorme! Cree que el Señor, de haber estado allí, habría podido impedir la muerte con su presencia. Y ahora, ¿qué? Lejos de nosotros pensar que quien creyó al Señor capaz de conservar vivo a Lázaro dude de que pueda resucitarlo una vez muerto. *Pero así y todo*, dice, *sé que Dios te dará lo que le pidas*. Luego responde al Señor que le pregunta dón-

et vide. Cur, si non desperas, non sequeris, et dicis: «Et resuscita»? Si autem desperas, cur magistrum sine causa fatigas? An forte fides aliquando recipit, quod oratio non praesumit? Denique appropinquantem cadaveri prohibes, et dicis: *Domine iam foetet: quatriduanus enim est* [5]. Desperando dicis hoc, an dissimulando? Sic quippe ipse Dominus post resurrectionem finxit se longius ire, cum mallet cum discipulis remanere. O sanctae mulieres Christi familiares [6], si fratrem vestrum amatis, **[56]** cur eius misericordiam non flagitatis, de cuius potentia dubitare, pietate diffidere non potestis? Respondent: «Sic melius tamquam non orantes oramus, sic efficacius quasi diffidentes confidimus. Exhibemus fidem, perhibemus affectum: scit ipse, cui non est opus ut aliquid dicatur, quid desideremus [7]. Scimus quidem quod omnia potest [8]; sed hoc tam grande miraculum, tam novum, tam inauditum, etsi eius subest potentiae, multum tamen excedit universa merita humilitatis nostrae. Sufficit nobis potentiae locum, pietati dedisse occasionem, malentes patienter exspectare quid velit, quam impudenter quaerere quod forsitan nolit. Denique quod nostris meritis deest, verecundia fortasse supplebit». Petri quoque post gravem lapsum lacrimam quidem video [9], sed precem non audio; nec tamen de indulgentia dubito.

53. Disce et in Matre Domini magnam in mirabilibus fidem habere, in magna fide verecundiam retinere. Disce verecundia decorare fidem, reprimere praesumptionem. *Vinum*, inquit, *non habent* [10]. Quam breviter, quam reverenter suggessit, unde pie sollicita fuit! Et ut discas in huiusmodi magis pie gemere quam petere praesumptuose, pietatis aestum pudoris temperans umbra, conceptam precis fiduciam verecunde suppressit. Non frontose accessit, non palam locuta est, ut audacter coram omnibus diceret: «Obsecro, fili, deficit vinum, contristantur convivae, confunditur sponsus; ostende quid possis». Sed licet haec aut multo plura pectus aestuans, fervens loqueretur affectus, privatim tamen potentem pia Filium mater adivit, non potentiam tentans, sed voluntatem explorans: *Vinum*, inquit, *non habent*. Quid modestius? Quid fidelius? Non defuit pietati fides, voci gravitas, efficacia voto. Si ergo

[5] Io 11,39 (Vg: est enim) [6] Lc 24,28 [7] Rom 8,27 [8] Sap 7,27 [9] Mt 26,75; Mc 14,72; Lc 22,61-62 [10] Io 2,3

de le pusieron: *Ven a verlo*. ¿Para qué? Marta, nos das un maravilloso testimonio de fe. Pero ¿cómo desconfías con tanta fe? *Ven a verlo*, le dices. Si no desconfías, ¿por qué no continúas y dices: «y resucítalo»? Si desconfías, ¿por qué cansas inútilmente al Maestro? ¿Es que la fe consigue algunas veces lo que la oración no se atreve a pedir? Por último, cuando se acerca al cadáver, le paras y le dices: *Señor, ya huele mal; lleva cuatro días*. ¿Dices esto por desconfianza o con disimulo? También el Señor resucitado fingió ir más lejos, cuando lo que quería era quedarse con los discípulos.

¡Oh santas mujeres, amigas de Cristo! Si amáis a vuestro hermano, ¿por qué no pedís con repetidas instancias la misericordia del Señor, si no podéis dudar de su omnipotencia ni de su clemencia? Y responden: «Aunque parece que no oramos, de esta forma oramos mejor. Si a primera vista desconfiamos, de hecho confiamos con mayor intensidad. Testimoniamos la fe, ofrecemos el amor. El no necesita que se le diga cosa alguna; sabe lo que deseamos. Sabemos que todo lo puede, pero este milagro tan grande, único e inaudito, aunque está en sus manos, excede en mucho los méritos de nuestra humildad. A nosotras nos basta con abrir el paso a su poder y prestarle una ocasión a la piedad, prefiriendo la esperanza paciente en lo que El quiera al intento temerario de conseguir lo que tal vez no quiere. En fin, pensamos que la modestia debe suplir la laguna de nuestros méritos». Después de la grave caída de Pedro, percibo sus sollozos, no su oración; y, sin embargo, no dudo del perdón.

53. Aprende también de la Madre del Señor a tener una gran fe en los milagros y a conservar una cierta timidez respecto a esta enorme fe. Aprende a revestir la fe de modestia y a sofocar la presunción. *No tienen vino*, dice. ¡Qué lacónica y reverente sugerencia! Es expresión de su tierna solicitud. Una buena lección que aprender en situaciones parecidas, donde siempre es mejor llorar con piedad que pedir con presunción. María moderó el ardor de la piedad con la sombra de la modestia; atemperó humildemente la plena confianza que su oración le inspiraba. No se acercó con petulancia, no habló públicamente para decir arrogancias delante de todos: «Se ha acabado el vino, los convidados están disgustados, el esposo confundido; anda, Hijo, actúa». Aunque su ardiente corazón y su fervoroso afecto le sugiriesen tales expresiones y otras muchas, sin embargo, la piadosa madre se acerca en privado al Hijo poderoso y no incita su poder; simplemente tantea su voluntad: *No tienen vino*, dice. ¿Es posible mayor modestia, una fe

illa, cum mater sit, matrem se oblita non audet petere miraculum vini, ego vile mancipium, cui permagnum est Filii simul ac Matris esse vernaculum, qua fronte praesumo pro vita petere quatriduani?

[57] 54. Duo etiam in Evangelio caeci visum, alter accepisse, alter recepisse leguntur: alter quem amiserat, alter quem numquam habuerat; unus scilicet excaecatus, alter vero caecus natus [11]. Sed qui excaecatus, miserabilibus mirisque clamoribus miram misericordiam meruit; qui vero caecus natus, tanto misericordius quanto mirabilius nullis suis precibus praeventum, sui illuminatoris beneficium nihilominus sensit. Illi denique dictum est: *Fides tua te salvum fecit* [12]; huic autem non. Duos quoque recens mortuos [13], tertium iam quatriduanum [14], lego resuscitatos; solam tamen, in domo adhuc positam [15], precibus patris; duos autem ex insperata magnitudine pietatis [16].

55. Simili etiam forma si contigerit, quod Deus avertat, aliquem de nostris fratribus, non in corpore, sed in anima mori, quamdiu adhuc inter nos erit, pulsabo [17] et ego meis qualiscumque peccator, pulsabo et fratrum precibus Salvatorem. Si revixerit, lucrati erimus fratrem [18], sin vero non mereamur exaudiri, ubi iam vel tolerare vivos, vel tolerari a vivis non poterit, sed incipiet efferri, semper quidem fideliter gemo, sed iam non ita fiducialiter oro. Non aperte audeo dicere: «Veni, Domine, suscita mortuum nostrum»; corde tamen suspenso tremulus intus clamare non cesso: «Si forte, si forte, si forte desiderium pauperum exaudiet Dominus, praeparationem cordis eorum audiet auris eius» [19], et illud: *Numquid mortuis facies mirabilia, aut medici suscitabunt, et confitebuntur tibi?* [20] Et de quatriduano: *Numquid narrabit aliquis in sepulcro misericordiam tuam, et veritatem tuam in perditione?* [21] Potest interim Salvator, si vult, improvise et insperate occurrere nobis, lacrimisque portantium motus [22], non precibus, mortui vitam reddere vivis, aut certe iam sepultum revocare a mortuis. Mortuum autem dixerim illum, qui sua [58] peccata defendens, in octavum iam corruit gradum. A mortuo enim, tamquam qui non est, perit confessio [23]. Post decimum vero, qui tertius est

[11] Mc 10,47-48; Lc 18,38-40; Io 9,1-2 [12] Lc 18,42; Mc 10,52 [13] Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56 [14] Io 11,1-44 [15] Mt 9,18 [16] Io 11,33-36 [17] Lc 11,8 [18] Mt 18,15 [19] Ps 9,38 [20] Ps 87,11 [21] Ps 87,12 [22] Lc 7,13-14 [23] Eccli 17,26

más profunda? A su piedad no le faltó la fe; tampoco gravedad a las palabras ni eficacia al deseo. Si ella, siendo madre, olvidándose de lo que era, no se atreve a pedir el milagro del vino, yo, esclavo despreciable, que tengo como timbre de gloria el ser siervo del Hijo y de la Madre, ¿voy a tener la osadía de pedir la vida para uno que lleva cuatro días muerto?

54. También se habla en el Evangelio de dos ciegos. Uno de ellos recibió la vista, y el otro la recuperó; es decir, uno la había perdido, y el otro había nacido ciego. El que había perdido la vista se atrajo la gran misericordia por su clamor lastimero e intenso; en cambio, el que había nacido ciego, sin pedir nada, recibió la iluminación del que era su luz. Don totalmente gratuito en el que la misericordia brilla a la par con el portento. En fin, a uno le dijo: *Tu fe te ha salvado;* al otro, en cambio, no. Leo también tres resurrecciones: dos al poco de morir, y una después de cuatro días de enterrado. De los tres casos, sólo aquella niña que estaba aún en casa de cuerpo presente fue resucitada por causa de las oraciones de su padre; los otros dos casos fueron un asombroso derroche de bondad.

55. Del mismo modo, si aconteciera, lo que Dios no permita, que alguno de nuestros hermanos muriese, no en el cuerpo, sino en el alma, mientras todavía está entre nosotros, yo pecador, con mis oraciones y las de todos los hermanos, importunaría una y otra vez al Salvador. Si reviviera, habríamos ganado al hermano. Pero si no merecemos ser escuchados, al no poder soportarnos mutuamente los vivos y los muertos, enterraremos al difunto. Pero yo le seguiré llorando entrañablemente, aunque ya no rezaré con plena confianza. No me atreveré a decir en alta voz: «Ven, Señor, y resucita a nuestro muerto». Temblando, con el corazón en vilo, no cesaré de exclamar interiormente: «Tal vez el Señor atienda el deseo de los humildes y su oído escuche los anhelos del corazón». Y aquello otro: *¿Harás tú maravillas con los muertos? ¿Se alzarán las sombras para darte gracias?* Y sobre el que lleva cuatro días enterrado: *¿Se anuncia en el sepulcro tu misericordia o tu fidelidad en el reino de la muerte?* Mientras tanto, el Salvador, si quiere, puede repentina e inesperadamente hacérsenos encontradizo y conmoverse, no por las oraciones, sino por las lágrimas de los que llevan al difunto; y, por fin, devolverle la vida; o si ya está sepultado, llamarle de entre los muertos.

He llamado muerto a aquel que, excusando sus pecados, ha incurrido ya en el octavo grado. En efecto, un muerto, puesto que no existe, es incapaz de confesar sus pecados. Quien tras-

ab octavo, iam effertur in libertatem peccandi, quando expellitur a consortio monasterii. At postquam quartum transierit, iam recte quatriduanus dicitur, dum in quintum decidens per consuetudinem sepelitur.

56. Absit autem a nobis, ut etiam pro talibus, etsi palam non praesumimus, vel in cordibus nostris orare cessemus, cum Paulus eos quoque lugeret [24], quos sine paenitentia mortuos sciret. Etsi enim a communibus orationibus ipsi se excludunt, sed ab affectibus omnino non possunt. Viderint tamen in quanto periculo sint, pro quibus Ecclesia palam orare non audeat, quae fidenter etiam pro Iudaeis, pro haereticis, pro gentilibus orat. Cum enim in Parasceve nominatim oretur pro quibuslibet malis, nulla tamen mentio fit de excommunicatis.

CONVERSIO AD EUM AD QUEM SCRIBIT

57. Dicis forsitan, frater Godefride, me aliud quam tu quaesisti, quam ipse promisi, tandem exhibuisse, cum pro gradibus humilitatis, superbiae gradus videar descripsisse. Ad quod ego: non potui docere nisi quod didici. Non putavi congruum me describere ascensiones, qui plus descendere quam ascendere novi. Proponat tibi beatus Benedictus gradus humilitatis, quos [59] ipse prius in corde suo disposuit [25]; ego quid proponam non habeo, nisi ordinem meae descensionis. In quo tamen, si diligenter inspicitur, via forsitan ascensionis reperitur. Si enim tibi Romam tendenti homo inde veniens obviaret, quaesitus viam, quid melius quam illam, qua venit, ostenderet? Dum castella, villas et urbes, fluvios ac montes, per quos transierit, nominat, suum denuntians iter, tuum tibi praenuntiat, ita ut eadem loca recognoscas eundo, quae ille pertransiit veniendo. In hac similiter nostra descensione gradus ascensorios fortasse reperies, quos ascendendo melius tu in tuo corde quam in nostro codice leges.

[24] 2 Cor 12,21 [25] Ps 83,6

pasa el umbral del décimo grado de soberbia, que es el tercero comenzando a contar por el octavo, se le expulsa de la fraternidad del monasterio y se le saca a enterrar en el sepulcro de la libertad de pecar. Después de pasar el cuarto, contando siempre a partir del octavo, se es ya cadáver de cuatro días; y al incurrir en el quinto por la costumbre de pecar, se le entierra.

56. Nunca ha de cesar en nuestros corazones la oración por esos tales, aun cuando no nos atrevamos a hacerlo públicamente. Pablo también lloraba por los que habían muerto impenitentes. Y aunque ellos mismos se excluyen de las oraciones comunitarias, no les podemos marginar de nuestra compasión como hermanos. Consideren ellos mismos el gran peligro en que se encuentran; porque la Iglesia, que ora confiadamente por los judíos, los herejes y los gentiles, no se atreve a orar públicamente por ellos. Y el día de Viernes Santo, que ora expresamente por toda clase de pecadores, no hace mención alguna de los excomulgados.

ULTIMO CONTACTO CON EL DESTINATARIO

57. Tal vez digas, hermano Godofredo, que he redactado un tema muy distinto del que tú me habías pedido y que yo te prometí. Te puede dar la impresión de que, en lugar de los grados de humildad, he descrito los grados de soberbia. Considera mis razones: no he podido enseñar cosa distinta de lo que aprendí. No me ha parecido conveniente describir las subidas, pues tengo más experiencia de las bajadas. Que San Benito te exponga los grados de humildad, grados que él dispuso, primero, en su corazón. En cuanto a mí, sólo puedo proponerte el orden que he seguido en mi bajada. Si reflexionas seriamente sobre esto, tal vez encuentres aquí tu propio camino de subida. Si tú, en camino hacia Roma, te encuentras con un hombre que viene de allí, y le preguntas la dirección que lleva a la Urbe, ¿qué mejor contestación puede darte que indicar su camino ya recorrido? Cuando te nombra castillos, villas y ciudades, ríos y montes por los que ha pasado, te está indicando su camino y al mismo tiempo trazándote el tuyo. Al reemprender la marcha, irás reconociendo esos mismos lugares por los que ese hombre acaba de pasar.

Valga este símil. En mi descenso probablemente encontrarás los grados ascendentes; y al subirlos, los reconocerás muchísimo mejor en tu corazón que en este opúsculo mío.

A P O L O G I A

Traducción de IÑAKI ARANGUREN

I N T R O D U C C I O N

Es una de las primeras obras de Bernardo. Hacia 1124, Guillermo, abad benedictino de Saint-Thierry, cerca de Reims, le dirige una carta con una orden *(jubes):* poner fin a un escándalo. Los cistercienses calumnian públicamente a la Orden de Cluny. Conviene liberarla de este reproche y denunciar, al mismo tiempo, la relajación introducida.

Si se dejara llevar de su gusto personal, nunca aceptaría Bernardo este encargo; va a robarle tiempo a su devoción e interrumpir su oración, que la desea continua. Pero acepta *(libenter accipio).* El sabe que tiene una palabra que decir; y con autoridad y competencia. Pero no sabe cómo pronunciarla sin ser causa de un nuevo escándalo y sin contradecirse. ¿Cómo impugnar él a los monjes de Cluny, después de haber manifestado abiertamente que no es un acusador? ¿Va a comenzar alabándolos para terminar denunciándolos? No se trata de un problema ficticio o literario. Es de carácter religioso y moral. Y cuando cree haber dado con la solución, pide consejo y oraciones.

La obra consta de dos partes casi iguales en extensión. En la primera se enfrenta con los que calumnian a los monjes de Cluny. Entre ellos hay algunos cistercienses. Para Bernardo, la tradición y costumbres de los monjes negros sólo merecen estima. Estos son sus sentimientos: admiración, reconocimiento, amistad personal hacia muchos de sus miembros. Se honra de haber sido recibido en muchos monasterios benedictinos y de haber predicado en ellos la Palabra de Dios. Reconoce que es completamente legítima la variedad de formas de vida religiosa en la Iglesia, porque la caridad garantiza la unidad.

En la segunda parte esgrime su pluma contra las «superfluidades» de la vida de estos mismos monjes, contra su intemperancia e introducción de necesidades inútiles. Compara a la Orden con el ejemplo y los testimonios de los monjes antiguos. Después desciende a detalles: refinamiento en el comer, beber y dormir; afectación en los vestidos, fasto de los abades,

derroche y espíritu mundano en la decoración de las iglesias y demás edificios. Con la misma libertad con que antes les prodigaba elogios, les corrige ahora y les obliga a reconocer sus abusos. Pero no lo hace con deseo de molestarles, sino de beneficiar a Cluny, aunque está seguro de que se va a ganar las antipatías de no pocos. Lo que él intenta es defender la caridad.

Los historiadores del arte, de la literatura y de la vida religiosa se han fijado sobre todo en esta segunda parte, a pesar de que la primera es de una calidad doctrinal muy superior. ¿Recurrió intencionadamente el autor al artificio de los estilos literarios para conseguir mejor su objetivo? Los golpes bien preparados son más eficaces. El hecho es que al final del tratado el lector puede quedarse solamente con la impresión de haber tenido en las manos una preciosa invectiva.

El texto es de un vigor extraordinario. Y no decae ni un solo momento. Los críticos han encontrado una doble redacción. Y las múltiples correcciones introducidas en el texto definitivo no se refieren al sentido o a la doctrina, sino a detalles gramaticales, estilísticos y rítmicos, que le dan más fuerza y claridad. Esto demuestra el interés que puso Bernardo en esta obra y lo exigente que era cuando se trataba de escribir.

Una obra de este género no podía menos de provocar las reacciones más encontradas. Para unos es «una obra maestra de panfleto»; para otros muchos se trata de una «sátira», una «diatriba» cuyo fin es hacer el bien. Algunos añaden que Bernardo no acertó a moderar su talento (cf. A. WILMART, *Une répons de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard:* Rev. Bén. 46 [1934] 238ss.).

Sería interesante saber qué pensaba el autor. Nadie pone en duda sus intenciones, su celo, su amor a la perfección. No le gusta la mediocridad. Quiere ver a todos los monjes en las alturas de una vida sobria y espiritual. La *Apología* no es un cuadro de costumbres de una comunidad o de una época concreta. Sería una pintura irreal y exagerada. El autor se mueve en el plano de las realidades espirituales, y a este nivel todo es auténtico y verdadero. El género literario utilizado está al servicio de un ideal, y merece el aplauso y reconocimiento de todos los monjes, los de ayer y los de hoy.

APOLOGIA AD GUILLELMUM ABBATEM *

[81] *Venerabili Patri Guillelmo, frater Bernardus, fratrum qui in Claravalle sunt inutilis servus* [1]*: salutem in Domino.*

I. 1. Usque modo si qua me scriptitare iussistis, aut invitus, aut nullatenus acquievi: non quia negligerem quod iubebar, sed ne praesumerem quod nesciebam. Nunc vero, nova urgente causa, pristina fugatur verecundia, et vel perite, vel imperite, dolori meo satisfacere cogor, fiduciam dante ipsa necessitate. Quomodo namque silenter audire possum vestram huiuscemodi de nobis querimoniam, qua scilicet miserrimi hominum, in pannis et semicinctiis, de carvernis, ut ille ait [2], dicimur iudicare mundum, quodque inter cetera intolerabilius est, etiam gloriosissimo Ordini vestro derogare, sanctis, qui in eo laudabiliter vivunt, impudenter detrahere, et de umbra nostrae ignobilitatis mundi luminaribus insultare? Itane sub vestimentis ovium, non quidem lupi rapaces [3], sed pulices mordaces, immo tineae demolientes [4], bonorum vitam, quia palam non audemus [5], in occulto corrodimus, nec saltem clamorem invectionis, sed susurrium detractionis emittimus? Si hoc ita est, ut quid sine causa mortificamur tota die, aestimati sicut oves occisionis? [6] Si ita, inquam, pharisaica iactantia ceteros homines et, quod est superbius, nobis meliores despicimus [7], quid nobis prodest [8] tanta in nostro victu [82] parcitas et asperitas, in vestitu notabilis illa vilitas ac diversitas, in opere manuum quotidiana desudatio, in ieiuniis et vigiliis [9] iugis exercitatio, totius denique vitae nostrae singularis quaedam atque austerior conversatio, nisi forte omnia opera nostra facimus ut videamur ab hominibus? Sed dicit Christus: *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam* [10]. Nonne *si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus?* [11]

* Edic LECLERCQ III

[1] Lc 17,10 [2] ille ait: S. Hieronymus, Epist. 17,2 [3] Mt 7,15 [4] Mt 6,19 [5] 2 Cor 10,9-12 [6] Ps 43,22 [7] Lc 18,11 [8] Gen 37,26; Iob 21,15 [9] 2 Cor 11,27-28 [10] Mt 6,5 [11] 1 Cor 15,19

APOLOGIA DIRIGIDA AL ABAD GUILLERMO

Al venerable padre Guillermo, el hermano Bernardo, inútil siervo de los hermanos que viven en Claraval, le saluda en el Señor.

I. 1. Hasta ahora, siempre que me has pedido redactar algo, me he negado o lo he aceptado a la fuerza. Y no por menosprecio, sino por cierta timidez para meterme en ámbitos desconocidos para mí. Pero esta vez hay una razón que me impele a hacerlo y disipa todos mis temores. Y, bien que mal, me siento obligado a desahogar mi propio dolor alentado por la misma necesidad de tener que hacerlo. Porque me resulta insoportable estar oyendo las quejas que tenéis contra nosotros y callarme.

Se nos acusa de que somos los hombres más miserables, vestidos de andrajos y ceñidos con un vulgar cordón y, sin embargo, nos permitimos juzgar al mundo desde nuestras cavernas, como alguien se deja decir. Pero entre todas las acusaciones hay una que no podemos tolerar: que estamos desacreditando incluso a vuestra gloriosísima Orden; que llegamos hasta el descaro de difamar a sus santos monjes, que en ella llevan una vida encomiable; que insultamos desde las sombras de nuestra indignidad a los que son faros del mundo.

¿Será posible? ¡Que nosotros andemos propalando no ya la explosión de la invectiva, sino el susurro de la detracción! Como si, más que lobos voraces camuflados con pieles de ovejas, fuéramos pulgas molestas o, peor todavía, carcomas demoledoras que no tenemos el coraje de dar la cara y solapadamente corroemos la vida de unos monjes ejemplares.

Si todo esto fuera verdad, ¿de qué nos valdría que nos mortifiquemos en vano todo el día y se nos tenga por ovejas para el matadero? Pienso que, si con esta jactancia de fariseos despreciáramos a los demás y, lo que todavía es mayor soberbia, a quienes son mejores que nosotros, ¿de qué nos serviría una sobriedad tan austera en nuestras comidas, una pobreza tan notable en el hábito que vestimos, tantos sudores en el diario trabajo manual, tanto rigor de ayunos y vigilias constantes, una vida monástica tan especial y tan dura, si al fin todo lo hacemos para ser admirados por los hombres? Cristo mismo nos juzga: *En verdad os digo, ya recibieron su recom-*

An vero non in hac vita tantum in Christo speramus, si de Christi servitio temporalem tantum gloriam quaerimus?

2. Miser ego homuncio, qui tanto labore et industria studeo non esse vel potius non videri sicut ceteri hominum [12], minus tamen accepturus, immo gravius puniendus, quam quilibet hominum. Siccine ergo non inveniebatur nobis via, ut ita dicam, utcumque tolerabilior ad infernum? Si ita necesse erat, ut illo descenderemus, cur saltem illam, qua multi incedunt, viam scilicet latam, quae ducit ad mortem [13], non elegimus, quatenus vel de gaudio, et non de luctu, ad luctum transiremus? O quam felicius est illis, quorum non est respectus morti eorum et firmamentum in plaga eorum, qui in labore hominum non sunt et cum hominibus non flagellantur [14], qui, etsi peccatores [15] ac pro gaudiis temporalibus perpetuis cruciatibus addicti, saltem abundantes in saeculo obtinuerunt divitias! Vae portantibus crucem [16], non sicut Salvator suam [17], sed sicut ille Cyrenaeus alienam! Vae citharoedis citharizantibus, non ut illi de Apocalypsi [18], in citharis suis, sed vere, ut hypocritae, in alienis! Vae semel, et vae iterum pauperibus superbis! Vae, inquam, semel, et vae iterum, portantibus crucem Christi et non sequentibus Christum [19]: qui nimirum cuius passionibus participantur [20], humilitatem sectari negligunt.

3. Duplici quippe contritione [21] conteruntur qui huiusmodi sunt, quando et hic pro temporali gloria temporaliter se affligunt, et in futuro pro interna [83] superbia ad aeterna suplicia [22] pertrahuntur. Laborant cum Christo, sed cum Christo non regnant [23]; sequuntur Christum in paupertate sua, sed in gloria non consequuntur; de torrente in via bibunt, sed non exaltabunt caput [24] in patria; lugent nunc [25], sed tunc non consolabuntur. Et merito: quid enim facit superbia sub pannis humilitatis Iesu? Numquid non habet quo se palliet humana malitia, nisi unde involuta est infantia Salvatoris? Et quomodo intra praesepium Domini [26] simulatrix arrogantia se coarctat, ac pro vagitibus innocentiae malum inibi detractionis immurmurat? Annon illi superbissimi de Psalmo, quorum prodiit ex adipe iniquitas eorum [27], multo tutius operti sunt iniquitate et impietate sua, quam nos latemus sub sanctitate aliena? Quis

[12] Lc 18,11 [13] Mt 7,13 [14] Ps 72,4-5 [15] Ps 72,12 [16] Lc 14,27 [17] Lc 23,26 [18] Apoc 14,2 [19] Mt 16,24 [20] 1 Pet 4,13 [21] Ier 17,18 [22] Mt 25,46 [23] Apoc 20,4 [24] Ps 109,7 [25] Mt 5,5; Lc 6,21 [26] Lc 2,7 [27] Ps 72,7 et 6

pensa. Y si tenemos puesta la confianza en Cristo sólo para este mundo, ¿no somos entre todos los hombres los más dignos de lástima? Porque sólo esperamos en Cristo para esta vida si es que únicamente buscamos como recompensa por el servicio de Cristo la gloria temporal.

2. Desgraciado de mí, que con esfuerzos inauditos me las ingenio para no ser, o, al menos, aparentar que no soy como los demás. Total para merecer una remuneración o hasta un castigo más duro que cualquier otro hombre. Como para pensar que fuimos incapaces de encontrar otro camino más cómodo para precipitarnos en el infierno. Y si tuviéramos que caer en él sin remedio, ¿por qué no suavizar más aún ese mismo camino por el que tantos van caminando? Me refiero al camino ancho que lleva a la muerte. Así, por lo menos, iríamos desde el placer y no desde el llanto a las penas eternas. Cuánto más felices son los que no piensan en la muerte, están sanos y orondos, no pasan las fatigas humanas ni sufren como los demás. Son pecadores, y aunque están condenados a perpetuo tormento por sus placeres temporales, siquiera gozaron ya en este mundo de copiosas riquezas. ¡Desgraciados los que llevan la cruz, no como llevó el Salvador la suya, sino como el cireneo aquel la ajena! ¡Pobres aquellos citaristas que tocan sus cítaras, no como los del Apocalipsis, que tocaron las suyas propias, sino, como unos hipócritas, las ajenas! ¡Desgraciados una y mil veces los que llevan la cruz de Cristo y no siguen a Cristo, porque participan efectivamente de sus sufrimientos, pero se resisten a imitar su humildad!

3. Con doble aflicción se verán afligidos los que así obran: aquí, angustiándose humanamente con la gloria temporal; en el futuro, viéndose arrastrar al suplicio eterno por su soberbia interior. Sufren con Cristo, pero no reinan con Cristo. Siguen a Cristo en su pobreza, pero no lo acompañarán a la gloria. En su camino beberán del torrente, pero no levantarán la cabeza en la patria. Lloran ahora, pero no serán consolados mañana.

Y se lo ganaron. Pues ¿cómo podrán coexistir la soberbia y los pañales de la humildad de Jesús? ¿Es que no tiene otra cosa con qué cubrirse la malicia humana sino con los fajos de la infancia del Salvador? Una arrogancia que siempre está fingiendo, ¿cómo podría acurrucarse en la estrechez del pesebre del Señor, para que allí sólo se oiga la maldad de su corazón y no los vagidos de la inocencia? Aquellos hombres tan soberbios del salmo, de cuyas carnes les rezuma la maldad, revestidos de su malicia y de su impiedad, ¿no están mucho más

enim magis impius, an profitens impietatem, an mentiens sanctitatem? Nonne is qui, etiam mendacium addens, geminat impietatem? Et quid dicam? [28] Vereor ne forte et ego suspectus habear, non quidem vobis, Pater, non vobis, cui utique notum me novi, quantum in hac caligine homo homini innotescere potest —et specialiter de hac re scio vos non ignorare quid sentiam. Sed propter illos qui me nec ita ut vos cognoverunt, nec sicut vobis hinc loqui soleo, loquentem audierunt, scribo vobis quod et frequenter audistis, ut, quoniam ego per singulos ire et singulis satisfacere nequeo, ex me habeatis, unde quod de me certissime scitis, eis pro me verissime persuadeatis. Neque enim timeo omnium oculis scribere quidquid de hac re vobis in aure locutus sum [29].

II. 4. Quis umquam me adversus Ordinem illum vel coram audivit disputantem, vel clam susurrantem? Quem umquam de Ordine illo nisi cum gaudio vidi, nisi cum honore suscepi, nisi cum reverentia allocutus, nisi cum humilitate adhortatus sum? Dixi, et dico: modus quidam vitae est sanctus, honestus, castitate decorus, discretione praecipuus, a Patribus institutus, a [84] Spiritu Sancto praeordinatus [1] animabus salvandis non mediocriter idoneus. Egone vel damno, vel despicio, quem sic praedico? Memini me aliquando in aliquibus eiusdem Ordinis monasteriis hospitio susceptum fuisse: reddat Dominus [2] servis suis humanitatem quam infirmanti mihi, ultra etiam quam necesse fuit, exhibuerunt, et honorem quo me, plus quoque quam dignus fui, dignati sunt! Ipsorum me commendavi orationibus, interfui collationibus; saepe de Scripturis et salute animarum habui sermonem cum multis, et publicum in capitulis, et privatum in cameris. Quem umquam vel clam, vel palam, aut ab illo Ordine dissuadere, aut ad nostrum ut veniret persuadere tentavi? Annon potius multos cupientes venire repressi, venientes et pulsantes repuli? Annon fratrem Nicolaum ad Sanctum Nicolaum [3], et vobis duos de vestris, vobis teste, remisi? Sed et duobus quibusdam eiusdem Ordinis abbatibus, quorum ne nomina prodam —ipse eos optime nostis, et nihilominus quam amica mihi familiaritate iungantur, scitis—, numquid non tamen ad alium Ordinem, quod et vos non latuit, migrare desiderantibus, iam iamque deliberantibus, nos-

[28] Io 12,27 [29] Lc 12,3 [1] Act 10,41 [2] 1 Reg 24,20 [3] Sanctum Nicolaum: monasterium Sancti Nicolai de Bosco in diocesi Laudunensi; ad Nicolaum, huius coenobii monachum, referri videtur S. Bernardi epistola 84.

seguros que nosotros, agazapados en realidad tras una santidad ajena? ¿Quién es más impío: el que lo es públicamente o el que finge la santidad? Este último, porque, al añadir la mentira, duplica la impiedad. ¿Para qué seguir?

Me temo que también sospechen de mí. Por supuesto, tú no, padre querido. Sé que me conoces bien; tan bien como un hombre puede darse a conocer en este lugar de tinieblas. Y además me consta que tú conoces cuál es mi opinión personal en todo este asunto. Te escribo esto pensando en aquellos que no me conocen como tú, ni me han escuchado nunca lo que desde hace tiempo venimos hablando los dos a solas. Y como yo no puedo andar justificándome ante cada uno, tú, de mi parte, y porque lo sabes de fuente directa por mí mismo, podrás convencerles con estas razones tan válidas que te doy. No tengo reparo alguno en redactar y hacer públicos los temas de mis conversaciones íntimas contigo.

II. 4. ¿Quién ha podido sorprenderme jamás en una sola polémica o en una murmuración privada contra vuestra Orden? Ha sido para mí una gran alegría cuantas veces he tenido ocasión de encontrarme con cualquiera de vuestra Orden. Le he acogido con todo honor, le he tratado con gran deferencia y le he exhortado con toda sencillez. Siempre lo he dicho y lo sostengo: lleváis una forma de vida santa, honesta, dechado de castidad, singular por su discreción, fundada por los Padres, inspirada en el Espíritu Santo, especialmente idónea para la salvación de las almas. ¿Y voy a condenar yo lo que así elogio? Recuerdo con agrado la acogida que se me dispensó como huésped en algunos monasterios vuestros. Que Dios recompense a sus siervos la bondad con que me abrumaron, enfermo como estoy, dispensándome más agasajos de los necesarios y una veneración sin duda mayor que la merecida por mí. Me encomendé a sus oraciones. Asistí a sus reuniones. Conversé con muchos, más de una vez, sobre las Escrituras y otros temas espirituales, comunitariamente en la sala capitular y privadamente en los locutorios.

Pero nunca, ni en público ni en privado, he provocado a nadie para que abandonara su Orden y se pasara a la nuestra. Incluso puse gran afán, como bien lo sabéis, para que volviera a ella el hermano Nicolás, del monasterio de San Nicolás, y otros de los vuestros. Es más, disuadí con mis consejos y así impedí a dos abades de vuestra Orden que no depusieran sus cargos; voy a silenciar sus nombres, porque tú mismo los conoces y sabes la íntima amistad que me une con ellos. ¿Cómo

trum eis dissuasorium consilium obviavit, ac ne suas desererent cathedras effecit? Cur igitur Ordinem damnare putor vel dicor, cui amicos meos deservire suadeo, cui suos ad nos venientes monachos reddo, de quo et mihi orationes tam sollicite requiro, tam devote suscipio?

III. 5. An forte quia iuxta alium Ordinem conversari videor, propterea suspectus hinc habeor? Sed eadem ratione et vos nostro derogatis, quicumque aliter vivitis. Ergo et continentes, et coniuges invicem se damnare putentur, quod suis quique legibus in Ecclesia conversentur. Monachi quoque ac regulares clerici sibi invicem derogare dicantur, quia propriis ab invicem observantiis separantur. Sed et Noe, et Danielem, et Iob in uno se regno pati non posse suspicemur, ad quod utique non uno eos tramite iustitiae [85] pervenisse cognovimus. Mariam denique et Martham [4] necesse sit aut utramque, aut alteram Salvatori displicere, cui nimirum tam dissimili studio devotionis contendunt ambae placere. Et hac ratione in tota Ecclesia —quae utique tam pluribus tamque dissimilibus variatur ordinibus, utpote regina quae in Psalmo legitur circumamicta varietatibus [5]—, nulla pax, nulla prorsus concordia esse putabitur. Quae etenim secura quies, quis tutus in ea status invenietur, si unus quilibet homo, unum quemlibet Ordinem eligens, alios aliter viventes aut ipse aspernetur, aut se ab ipsis sperni suspicetur, praesertim cum tenere impossibile sit vel unum hominem omnes Ordines, vel unum Ordinem omnes homines? Non sum tam hebes, ut non agnoscam tunicam Ioseph [6], non illius qui liberavit Aegyptum, sed qui salvavit mundum, et hoc non a fame corporis, sed a morte simul animae et corporis. Notissima quippe est, quia polymita [7], id est pulcherrima varietate distinc‹ta›; sed et sanguine apparet intincta, non quidem haedi [8], qui peccatum significat, sed agni, qui designat innocentiam, hoc est suo ipsius, non alieno. Ipse profecto est Agnus [9] mansuetissimus, qui coram non quidem tondente, sed occidente se, obmutuit [10], qui peccatum non fecit [11], sed abstulit peccata mundi [12]. Miserunt, ait, ad Iacob qui dicerent: *Hanc invenimus; vide utrum tunica filii tui sit, an non* [13]. Vide et tu, Domine, utrum haec sit tunica Filii tui

[4] Lc 10,38ss [5] Ps 44,15 [6] Gen 37,23 [7] Gen 37,31 [8] Ex 12,5 [9] Io 1,29 Ier 11,19 [10] Is 53,7 [11] 1 Pet 2,22 [12] Io 1,29 [13] Gen 37,32

pueden pensar y afirmar que condeno vuestra Orden, cuando a mis amigos les convenzo para que entren en ella, cuando le devuelvo los monjes que vienen a la nuestra y les pido con tanta insistencia que oren por mí, cosa que la cumplen tan devotamente?

III. 5. ¿O tenéis que pensar mal de mí por el mero hecho de ser monje en otra Orden? Pues por esa misma razón, todos los que vivís según observancias distintas a las nuestras estáis lacerando también a nuestra Orden. Y, por lo mismo, tendríamos que creer que continentes y cónyuges se enfrentan mutuamente porque, al cumplir leyes distintas en el seno de la Iglesia, profesan estados de vida distintos. O habría que decir que monjes y clérigos regulares se desacreditan entre sí sólo porque les separan sus observancias correspondientes. E incluso deberíamos suponer que Noé, Daniel y Job no podrán convivir juntos en un mismo reino, pues sabemos que llegaron a él por caminos muy distintos. En fin, que en el caso de Marta y María, o las dos o una de las dos necesariamente tuvieron que desagradar al Señor Salvador, pues ambas pretendieron complacerle sirviéndole de forma tan distinta. Con estos argumentos tendríamos que pensar que ni la Iglesia podría gozar de paz y concordia por la gran variedad de Ordenes tan distintas que la cortejan, como a aquella reina del salmo vestida de perlas y brocados.

Efectivamente, sería imposible vivir en ella con una paz tranquila, ni encontrar un estado de vida seguro, si cuantos se deciden por una Orden desprecian a todos los que viven en otra cualquiera o sospechan que son despreciados por las demás. Sólo cabría una solución imposible: que una misma persona entrara en todas las Ordenes o todos fueran a una misma Orden.

Mas no soy tan corto como para no reconocer la túnica de José; no la del que libró a Egipto, sino la del que salvó al mundo; y no del hambre corporal, sino de la muerte material y espiritual. Porque se la reconoce desde muy lejos. Está tejida de hilos muy distintos por su color, y su preciosa variedad la hace inconfundible. Además viene teñida de sangre; no de cabrito, que simboliza el pecado, sino de cordero, que representa la inocencia. Y la sangre es suya, no ajena. Se trata del mansísimo Cordero, que enmudece no ante el esquilador, sino ante el verdugo. El no cometió pecado, pero arrancó los pecados del mundo.

Recordáis cómo enviaron emisarios a Jacob para decirle: *Esto hemos encontrado. Mira a ver si es la túnica de tu hijo.* Mira tú también, Señor, si ésta es la túnica de tu Hijo predilec-

dilecti. Recognosce, omnipotens Pater, eam quam fecisti Christo tuo polymitam, dando quidem quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios pastores et doctores [14], et cetera quae in eius ornatu mirifico decenter apposuisti, ad consummationem utique sanctorum, occurrentium in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi [15]. Dignare etiam, Deus, [86] pretiosissimi purpuram sanguinis, quo aspersa est [16], recognoscere, et in purpura praeclarum insigne ac victoriosissimum indicium oboedientiae. *Quare ergo*, inquit, *rubrum est vestimentum tuum? Torcular*, ait, *calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum* [17].

6. Itaque quandoquidem factus est oboediens Patri [18] usque ad torcular [19] crucis, quod utique solus calcavit: solum quippe brachium suum auxiliatum est ei [20], iuxta illud in alio loco: *Singulariter sum ego, donec transeam* [21]. Iam ergo exalta eum, Deus, et da ei nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum [22]. Ascendat in altum, captivam ducat captivitatem, donet dona hominibus [23]. Quae dona? Relinquat videlicet sponsae suae Ecclesiae pignus hereditatis [24], ipsam tunicam suam: tunicam scilicet polymitam [25], eamdemque inconsutilem, et desuper contextam per totum [26]; sed polymitam ob multorum Ordinum, qui in ea sunt, multimodam distinctionem, inconsutilem vero propter indissolubilis caritatis individuam unitatem: *Quis me*, inquit, *separabit a caritate Christi?* [27] Audi quomodo polymitam: *Divisiones*, ait, *gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones operationum sunt, idem vero Dominus* [28]. Deinde diversis enumeratis charismatibus, tamquam variis tunicae coloribus, quibus constet eam esse polymitam, ut ostendat etiam inconsutilem et desuper contextam per totum [29], adiungit: *Haec autem operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* [30]. *Caritas quippe diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* [31]. Non ergo dividatur, sed totam et integram

[14] 1 Cor 12,28 [15] Eph 4,12-13 [16] Apoc 19,13 [17] Is 63,2-3 (Vg: rubrum est indumentum tuum et vestimenta tua... turcular calcavi) [18] Phil 2,8 [19] Is 63,3 [20] Ps 88,22 [21] Ps 140,10 [22] Phil 2,9-10 [23] Eph 4,8; Ps 67,19 [24] Eph 1,14 [25] Gen 37,23 [26] Io 19,23 [27] Rom 8,35 (Vg: Quis ergo nos sep.) [28] 1 Cor 12,4-6 (Vg: Divisiones vero, Spiritus et divis. Ministrationum sunt idem autem Dominus. Et divis. oper. sunt idem vero Deus) [29] Io 19,23 [30] 1 Cor 12,11 (Vg: autem omnia operatur) [31] Rom 5,5 (Vg: caritas Dei)

to. Reconoce, Padre todopoderoso, la túnica de tantos colores que tejiste para tu Cristo, haciendo a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, con otras muchas riquezas que acumulaste en sus preciosos atavíos para perfección consumada de los santos, hasta llegar a la edad adulta, a la medida de madurez de la plenitud de Cristo. Dígnate también, Dios mío, reconocer la púrpura que salpicó su preciosísima sangre con la que fue empapada, y admira en esta púrpura la noble señal y la impronta más victoriosa de la obediencia. *¿Por qué están rojos tus vestidos? Es que yo solo he pisado el lagar, y de otros pueblos nadie me ha ayudado.*

6. Todo esto sucedió cuando se hizo obediente a su Padre hasta el extremo de entrar en el lagar de la cruz donde pisó las uvas él solo. Pues sólo su brazo le hizo valeroso, como él mismo lo dice: *Yo logré escapar incólume.* Levántale ya, Dios mío, sobre todos los seres y concédele el nombre que sobrepasa a todo nombre, de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en el abismo. Que suba a lo más alto llevando cautivos; que derrame sus dones sobre los hombres. ¿Qué dones son ésos? Dejará a su Esposa la Iglesia una prenda de su herencia definitiva: su misma túnica. La túnica de varios colores, la túnica sin costuras, tejida de una pieza de arriba abajo, de colores muy vivos por la pluralidad de Ordenes que en ella hay, diferentes por mil matices, pero sin costura por su indivisible unidad en el amor.

Alguien se preguntó: *¿Quién nos separará del amor de Cristo?* Escucha la respuesta que le da sobre la túnica de tantos colores. *Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de servicios, pero el Señor es uno.* Y después de enumerar los distintos carismas, como si fueran los diversos colores, para ver cómo está entretejida y demostrar que no tiene costura, porque es de una pieza, añade: *Pero eso lo realiza el mismo Espíritu, que a cada uno le da lo que le parece.*

El amor inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado. Que no se divida la Iglesia; que permanezca íntegra por derecho hereditario. Por eso, pensando en ella,

hereditario iure sortiatur Ecclesia, quia et de illa scriptum est: *Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate*[32]. Itaque diversi diversa accipientes dona, alius quidem sic, alius vero sic, [87] sive Cluniacenses, sive Cistercienses, sive clerici regulares, sive etiam laici fideles, omnis denique Ordo, omnis lingua, omnis sexus, omnis aetas, omnis conditio, in omni loco, per omne tempus, a primo homine usque ad novissimum. Nam et propter hoc talaris dicta est, quod ad finem usque[34] pertingat, dicente Propheta: *Et non est qui se abscondat a calore eius*[35], nimirum congruens ei cui et facta est, qui, perhibente videlicet alia Scriptura, et ipse *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*[36].

IV. 7. Omnes ergo pariter occurramus[1] in unam tunicam, et ex omnibus constet una. Ex omnibus, inquam, una: nam etsi ex pluribus et diversis, una est tamen columba mea, formosa mea, perfecta mea[2]. Alioquin nec ego solus, nec tu sine me, nec ille absque utroque, sed simul omnes sumus illa una, si tamen solliciti sumus servare unitatem sprititus in vinculo pacis[3]. Non, inquam, tantum Ordo noster, aut solus vester, ad illam pertinet unam, sed noster simul et vester, nisi forte, quod absit, invicem invidentes[4], invicem provocantes, invicem mordeamus et ab invicem consumamur[5], et sic non possit Apostolus uni nos illi viro, cui et despondit, virginem castam exhibere Christo[6]. Verumtamen illa una dicit in Canticis: *Ordinate in me caritatem*[7], ut etsi una in caritate, divisa tamen sit in ordinatione. Quid ergo? Cisterciensis sum: damno igitur Cluniacenses? Absit! Sed diligo, sed praedico, sed magnifico. «Cur ergo», inquis, «Ordinem illum non tenes, si sic laudas»? Audi: propter hoc quod Apostolus ait: *Unusquisque in ea vocatione, in qua vocatus est, permaneat*[8]. Quod si quaeris, cur et a principio non elegerim, si talem sciebam, respondeo: propter id quod rursus ait Apostolus: *Omnia licent, sed non omnia expediunt*[9]. Non quod scilicet Ordo sanctus et iustus non sit; sed quia ego carnalis eram, venumdatus sub peccato[10], et talem animae meae languorem sentiebam, cui fortior esset potio necessaria. [88] Et diversis morbis diversa conveniunt medicamenta, et fortioribus fortiora. Fac duos ho-

[32] Ps 44,10 [33] 1 Cor 7,7 [34] Gen 37,23 [35] Ps 18,7 (Vg: nec est) [36] Sap 8,1 (Vg: Attingit ergo a fine) [1] Eph 4,13 [2] Cant 2,10; 6,8 [3] Eph 4,3 [4] Gal 5,26 [5] Gal 5,15 [6] 2 Cor 11,2 [7] Cant 2,4 (Vg: Ordinavit in me) [8] 1 Cor 7,20 (Vg: in qua vocatione vocatus est in ea) [9] 1 Cor 10,22 (Vg: Omnia mihi licent) [10] Rom 7,14

quedó escrito: *De pie a tu derecha está la reina con un vestido bordado en oro, enriquecido con diversas galas.*

Y así, hemos recibido todos diversos dones, unos uno, y otros otro. Los cluniacenses, los cistercienses, los clérigos regulares, todos los fieles del laicado, lo mismo que toda Orden, toda lengua, toda edad, todo sexo, todo estado de vida, en todo lugar y tiempo, desde el primer hombre hasta el último. Refiriéndose el profeta a esta túnica que llega hasta los talones, afirmó: *Nada se libra de su calor;* está a la medida exacta del que la va a llevar. Por eso dice en otro lugar la Escritura: *Llega con vigor de extremo a extremo y todo lo alcanza con acierto.*

IV. 7. Formemos todos la misma túnica, para que sólo tengamos una, tejida por todos. Sí, una única entre todos. Aunque seamos muchos y muy distintos, para él sólo existe una paloma mía, hermosa mía y sin defecto. Por lo demás, ni yo solo ni tú sin mí, ni el otro sin nosotros dos, sino todos a la vez, tejemos esa túnica, si de verdad nos empeñamos en guardar la verdad con el vínculo de la paz.

No se puede decir que sólo nuestra Orden, ni sólo la vuestra exclusivamente, hacen esa unidad, sino la nuestra y la vuestra juntas. A menos que, Dios no lo quiera, con envidias y mutuas porfías nos mordamos unos a otros hasta destrozarnos. Si procedemos así, no podrá Pablo presentarnos juntos como una virgen intacta, para desposarnos con el único Esposo, Cristo. Por lo demás, la esposa sigue pidiéndonos en el Cantar de los Cantares: *Poned un poco de orden en mi amor.* Y aunque ya es una por el amor, está dividida en sus funciones.

De lo contrario, ¿qué podríamos deducir? ¿Que soy cisterciense? ¿Y por eso tengo que condenar a los cluniacenses? De ninguna manera, sino todo lo contrario: los amo, los alabo, les estimo en mucho. Quizá me repliques, «¿y por qué no abrazas esa Orden si tanto la alabas?» Escúchame. Por aquello que dice el Apóstol: *Siga cada uno en el estado en que Dios lo llamó.* Y si insistes por qué no la elegí al principio si ya la conocí, te respondo con aquello otro que dice el Apóstol: *Porque todo esta permitido, pero no todo conviene.* No precisamente porque no sea una Orden noble y santa, sino porque yo era carnal y vendido al pecado; me sentía tan débil, que necesitaba una poción medicinal más fuerte. A las diversas enfermedades corresponden diversos remedios, y cuanto más fuertes sean ellas, estós han de ser más eficaces.

mines febribus anxiari, quartanis unum, alterum tertianis. Commendet autem, qui quartanis laborat, tertiano aquam, pira et frigida quaeque sumenda, cum tamen ipse ab his abstineat, vinumque et cetera calida, utpote sibi congruentia, sumat. Quis, rogo, hinc eum recte reprehendat? Si diceret ille: «Cur tu aquam non bibis, quam ita laudas»?, annon recte responderet: «Et tibi eam fideliter tribuo, et mihi salubriter subtraho»?

8. Denique requiratur etiam a me cur, cum omnes Ordines laudem, omnes non teneo? Laudo enim omnes et diligo, ubicumque pie et iuste [11] vivitur in Ecclesia. Unum opere teneo, ceteros caritate. Faciet autem caritas —fidenter loquor—, ut ne illorum quidem fructu frauder, quorum instituta non sequor. Plus aliquid dicam. Tu tibi caute age: potest namque fieri, quia tu frustra laboraveris [12]; ut autem ego frustra diligam bonum quod operaris, fieri omnino non potest. O quanta fiducia caritatis! Alius operatur non amans, et alius amat nihil operans. Ille quidem suum opus perdit, illius vero caritas numquam excidit [13]. Et quid mirum, si in hoc exsilio, peregrinante adhuc Ecclesia, quaedam huiuscemodi sit pluralis, ut ita dixerim, unitas unaque pluralitas, cum in illa quoque patria, quando iam ipsa regnabit, nihilominus forte talis aliqua dispar quodammodo aequalitas futura sit? Inde etenim scriptum est: *In domo Patris mei mansiones multae sunt* [14]. Sicut itaque illic multae mansiones in una domo, ita hic multi ordines sunt in una Ecclesia; et quomodo hic *divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus* [15], ita tibi distinctiones quidem gloriarum, sed una domus. Porro unitas tam hic quam ibi una consistit in una caritate, diversitas autem hic quidem in ordinum vel operationum multifaria divisione [16], illic vero in quadam meritorum notissima, sed ordinatissima distinctione. Intelligens denique Ecclesia hanc suam quodammodo discordem concordiam concordemve discordiam: *Deduxit me,* inquit, *super semitas iustitiae propter nomen suum* [17]. Ponens quippe semitas [**89**] pluraliter, et iustitia singulariter, nec diversitatem praetermisit operationum [18], nec unitatem operantium. Praevidens quoque et illam in caelestibus discretam unitatem futuram, devotissime laeta decantat: *Plateae tuae, Ierusalem, sternentur auro mundo, et per omnes vicos tuos Alleluia cantabitur* [19]. Audiens

[11] Tit 2,12 [12] Iob 39,16 [13] 1 Cor 13,8 [14] Io 14,2 [15] 1 Cor 12,4 [16] 1 Cor 12,6 [17] Ps 22,3 [18] 1 Cor 12,6 [19] Tob 13,22 (Vg: Ex lapide candido et mundo omnes plateae eius sternentur et per vicos eius)

Imagínate dos hombres enfermos, uno de fiebres tercianas, y otro de cuartanas. Y que el de las cuartanas le dijese al de las tercianas que tome agua, peras y otras cosas siempre frías, mientras él se abstiene de todo esto; sabe que el vino y todo lo demás debe tomárselo siempre caliente, porque así le va mejor para su enfermedad; ¿se podría censurarle porque le aconseja de esta manera? Y si el otro le dijera: «¿por qué no bebes tú agua cuando tanto me la recomiendas?» Podría contestarle con toda razón: «te la recomiendo noblemente, pero yo me abstengo de ella; no me conviene».

8. Si me preguntasen por qué recomiendo todas las Ordenes y no las profeso todas, respondería que amo y alabo a todas, porque en todas se vive en el seno de la Iglesia justa y santamente. Pero sólo puedo abrazar una por la profesión; a todas las demás, con el amor. Con toda confianza puedo asegurar que este amor conseguirá que no me vea privado de los frutos de aquellos institutos en los que no vivo. Y más te diré. Anda con cautela, porque podría suceder que tú lucharas en vano. Pero siempre será imposible que yo ame inútilmente todo el bien que tú haces en tu Orden. Así es de confiado el amor. Uno puede trabajar en balde sin amor, y el otro amar sin esfuerzo alguno. El primero pierde todo lo que hace; el segundo, por su amor, nunca fracasa. No tiene por qué extrañarnos. Pues en este exilio en el que todavía peregrina la Iglesia tiene que haber en su seno, a la vez, como cierto pluralismo en la unidad, y cierta unidad en el pluralismo, ya que cuando lleguemos al reino de la Patria, encontraremos también como cierta disparidad en la igualdad. Por eso está escrito: *La casa de mi Padre tiene muchos aposentos.* Como allí hay muchas habitaciones en la misma casa, aquí hay muchas Ordenes en la misma Iglesia. Aquí *hay diversidad de dones, pero un mismo Espíritu;* allí hay diversidad de glorias, pero una misma casa. Aquí y allí, la unidad radica en que el amor es el mismo. Pero aquí hay diversidad de Ordenes, con una desigualdad notoria de observancia y obras, y allí subsiste una distinción clarísima de méritos, pero justa.

La misma Iglesia reconoce esta especie de concordia discordante o de discordia concorde cuando dice: *me guía por senderos de justicia, haciendo honor a su nombre.* Al decir *senderos* en plural y *justicia* en singular, tuvo presente la diversidad de obras y la unidad de quienes las realizan. Y presintiendo también la distinta unidad futura de la gloria, canta alegre y devota: *todas sus calles serán enlosadas de oro purísimo; en todos sus barrios se oirá cantar Aleluya.* Porque donde leemos calles y barrios, se refiere a la diversidad de galardones y pre-

enim plateas et vicos, coronas et glorias diversas intellige. In auro, quo uno metallo illa civitas ornata describitur, et in uno Alleluia, quod cantandum perhibetur, dissimilium specierum similem pulchritudinem, et multarum mentium unam devotionem attende.

9. Non igitur una tantum semita inceditur, quia nec una est mansio [20] quo tenditur. Viderit autem quisque quacumque incedat, ne pro diversitate semitarum ab una iustitia recedat, quoniam ad quamlibet mansionum sua quisque semita [21] pervenerit, ab una domo Patris [22] exsors non erit. Verumtamen *stella ab stella differt in claritate: sic erit*, ait, *et resurrectio mortuorum* [23]. Nam etsi fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum [24], alii tamen aliis amplius, pro diversitate meritorum. Quae sane merita sciendum non sic in hoc saeculo, ut in illo, facile ab homine posse discerni: quippe cum hic tantum opera videantur, illic etiam corda nihil impediat intueri. Siquidem radiante ubique Sole iustitiae [25], tunc manifesta erunt abscondita cordium [26]; et sicut non est nunc qui se abscondat a calore eius [27], ita tunc non erit qui se occultet a splendore ipsius. Et de operibus quidem saepe incerta, et ob hoc periculosa sententia fertur, cum multoties minus iustitiae habeant, qui magis operantur. *Hactenus mei excusatio.*

[90] INCIPIT ADVERSUS DETRACTORES

V. 10. Unde nunc mihi conveniendi sunt quidam de Ordine nostro, qui contra illam sententiam: *Nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium* [1], aliis Ordinibus derogare dicuntur, et suam iustitiam solam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti [2]: quos profecto, si qui tamen huiusmodi sunt, nec nostri, nec cuiuspiam esse Ordinis verius dixerim; quippe qui etsi ordinate viventes, superbe tamen loquentes, cives se faciunt Babylonis, id est confusionis, immo filios tenebrarum [3] ipsiusque gehennae, ubi nullus ordo, et sempiternus horror inhabitat. Vobis ergo inquam, fratres, qui etiam post auditam illam Domini de Pharisaeo et Publicano parabolam [4], de vestra iustitia praesumentes, ceteros aspernamini: Dicitis, ut dicitur, solos vos hominum esse iustos

[20] Io 14,2 [21] Ps 22,3 [22] Io 14,2 [23] 1 Cor 15,41-42 (Vg: stella enim a stella, sic et resurrectio) [24] Mt 13,43 [25] Mal 4,2 [26] 1 Cor 4,5 [27] Ps 18,7 [1] 1 Cor 4,5 [2] Rom 10,3 [3] Iob 10,22 [4] Lc 18,9-14

mios. Mas por el oro, único metal que menciona para describir la belleza de la ciudad futura y por el único aleluya que allí se canta, debes pensar en la análoga hermosura de formas tan diversas y en la identidad de tantos espíritus por su igual adoración.

9. Además, a esa ciudad no se llega por un solo camino, porque tampoco es una sola la mansión a la que nos dirigimos. Cada uno verá por dónde se encamina, no sea que por la diversidad de sendas se desvíe de la única santidad. Pero en cualquier aposento al que llegue recorriendo su camino, no se sentirá excluido de la casa del Padre, a no ser que se desvíe del camino que escogió. *Cada estrella difiere de todas las demás por su esplendor. Lo mismo pasa en la resurrección de los muertos.* Los justos resplandecerán todos como el sol en el reino del Padre. Y según la diferencia de sus méritos, unos brillarán más que otros. Méritos que no se han de medir como aquí, donde el hombre apenas los puede discernir por no ver más que lo exterior de las obras. Pero allí nada podrá impedir que se contemplen también los corazones, que han de quedar al descubierto en sus intenciones, cuando nazca el sol de justicia. Y así como ahora nadie se libra de su calor, tampoco entonces podrá esconderse nadie de su esplendor. Por otra parte, las obras externas casi siempre se juzgan peligrosamente por carecer de criterios ciertos. Muchas veces los que más cosas hacen no son los más santos. *Aquí termina mi defensa.*

Contra los detractores

V. 10. Todo esto me obliga a pensar que algunos de nuestra Orden se olvidan de este mandato: *No juzguéis nada antes de tiempo, esperad a que venga el Señor. El sacará a la luz lo que esconden las tinieblas y pondrá al descubierto las intenciones del corazón.* Me refiero a los que, según se dice, condenan a otras Ordenes, pretendiendo defender su propia santidad, cuando ellos no viven conforme a la santidad de Dios. Si es cierto, sepan que no son de nuestra Orden ni de ninguna otra. Porque vivirán materialmente conforme a la Regla, pero por su arrogante manera de hablar son ciudadanos de Babilonia, es decir, de la confusión. Aún más, son hijos de las tinieblas y del mismo infierno, donde no hay orden ninguno, sino horrores sempiternos.

Me dirijo a vosotros, mis hermanos, que, aun después de escuchar la parábola del fariseo y el publicano, presumís de vuestra santidad y despreciáis a los demás. Según dicen, aseguráis que sólo vosotros sois justos y más perfectos que nadie;

aut omnibus sanctiores, solos vos monachorum regulariter vivere, ceteros vero Regulae potius exsistere transgressores.

11. Primo quid ad vos de alienis servis? Suo domino stant, aut cadunt [5]. Quis vos constituit iudices super eos? [6] Deinde si ita, ut dicitur, de Ordine vestro praesumitis, qualis ordo est, ut antequam de suo quisque trabem eiciat, in fratrum oculis tam curiose festucas [7] perquiratis? Qui in Regula gloriamini [8], cur contra Regulam detrahitis? Cur contra Evangelium ante tempus [9], et contra Apostolum alienos servos iudicatis? [10] An Regula non concordat Evangelio vel Apostolo? Alioquin Regula iam non est [11] regula, quia non recta. Audite, et discite ordinem, qui contra ordinem aliis Ordinibus derogatis: *Hypocrita*, inquit, *eice primum trabem de oculo tuo, et sic videbis* [91] *eicere festucam de oculo fratris tui* [12]. Quaeris quam trabem? Annon grandis et grossa trabes est superbia, qua te putans esse aliquid, cum nihil sis [13], insanissime tibi tamquam sanus exsultas, et aliis vanissime, trabem portans, de festucis [14] insultas? *Gratias*, inquis, *ago tibi, Deus, quia non sum sicut ceteri hominum, iniusti, raptores, adulteri* [15]. Sequere ergo, et dic: *detractores* [16]. Neque enim minima est festuca inter ceteras. Quare, cum tam diligenter alias enumeres, istam taces? Si pro nulla vel minima habes, audi Apostolum: *Neque maledici*, ait, *regnum Dei possidebunt* [17]. Audi et Deum in Psalmo comminantem: *Arguam te*, inquit, *et statuam contra faciem tuam* [18]. Quod quia detractori loquatur, certum est ex praecedentibus. Et quidem iuste ad se retorquendus, et se compellendus est intueri, qui avertens faciem suam [19] a se, aliena potius mala quam sua solet curiosius perscrutari.

VI. 12. «At», inquiunt, «quomodo Regulam tenent, qui pelliciis induuntur, sani carnibus seu carnium pinguedine vescuntur, tria vel quatuor pulmentaria una die, quod Regula prohibet [1], admittunt, opus manuum, quod iubet [2], non faciunt, multa denique pro libitu suo vel mutant, vel augent, vel minuunt»? Recte: non possunt haec negari; sed attendite in regulam Dei, cui utique non dissonat institutio sancti Benedicti. *Regnum*, inquit, *Dei intra vos est* [3], hoc est non exterius in vestimentis aut alimentis corporis, sed in virtutibus interioris

[5] Rom 14,4 [6] Lc 12,14 [7] Mt 7,3-4 [8] Rom 2,23 [9] 1 Cor 4,5 [10] Rom 14,4 [11] Rom 11,6 [12] Mt 7,5 (Vg: et tunc videbis) [13] Gal 6,3 [14] Mt 7,5 [15] Lc 18,11 (Vg: Deus gratias ago tibi quia, raptores iniusti adulteri) [16] Rom 1,30 [17] 1 Cor 6,10 (Vg: maledici... regnum) [18] Ps 49,21 [19] Ps 12,1 [1] prohibet: Reg. S. Bened., c. 55, c. 36, c. 39 · [2] iubet: Ibid., c. 48 [3] Lc 17,21

que sois los únicos monjes que viven según la Regla, pues fuera de vosotros todos son transgresores de la misma.

11. En primer lugar, ¿qué os importa a vosotros lo que hagan los demás siervos? Si se mantienen en pie o si caen, es cosa de su Señor. ¿Quién os ha nombrado jueces suyos? Además, si como dicen, presumís así de vuestra Orden, ¿qué clase de Orden es esa en la que, antes de quitar la viga de vuestro propio ojo, andáis rebuscando escrupulosamente la paja en el ojo del hermano? Los que os preciáis de guardar la Regla, ¿por qué murmuráis incumpliendo esa misma Regla? ¿Por qué, contra lo que dicen el Evangelio y el Apóstol, juzgáis antes de tiempo a los otros siervos? ¿Acaso la Regla no coincide ni con el Evangelio ni con el Apóstol? Porque, en ese caso, la Regla dejaría de ser una regla, pues no sería justa. Escuchad y aprended lo que es la observancia, vosotros, los que contra toda observancia condenáis a los que pertenecen a otras observancias: *Hipócrita, quítate primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la paja del ojo de tu hermano.* ¿Me preguntas qué viga? Esa viga larga y gruesa es tu soberbia. Te crees algo y no eres nada; te engríes insensatamente como si fueras sensato, pero insultas frívolamente a los demás por sus insignificantes motas; y tú con tu viga a cuestas.

Llegas a decirle al Señor: *Te doy gracias porque no soy como los demás, avaros, injustos, adúlteros.* Sigue, sigue y ten valor para decirlo también: *y detractores.* No pienses que la detracción es la brizna más insignificante que llevas dentro de tu ojo. ¿Por qué has enumerado las otras tan pronto y te has callado ésta? Si crees que no es importante, escucha al Apóstol: *Tampoco los detractores entrarán en el reino de los cielos.* Oye también al mismo Dios amenazándote en el salmo: *Te acusaré, te lo echaré en cara.* Por el contexto anterior está muy claro que aquí se dirige contra el detractor. Al que apartando la vista de sus faltas se pone a escudriñar con toda curiosidad los vicios ajenos y no los propios, hay que hacerle volver su cabeza y obligarle a que se mire a sí mismo.

VI. 12. No obstante, se preguntan cómo pueden observar la Regla haciendo cosas que las prohíbe. Abrigarse con pellizas, tomar sin necesidad carne o grasa de carne, comer tres o cuatro veces al día, no dedicarse al trabajo manual, como está prescrito. Y otras muchas cosas que a su arbitrio cambian, añaden o mitigan. Todo eso está a la vista y no podemos negar que lo hagan. Pero escuchad la regla de Dios con la que no pueden discrepar las normas de San Benito. *El reino de Dios está dentro de vosotros,* es decir, no está en lo exterior, como

hominis [4]. Unde Apostolus: *Regnum Dei non est esca et potus, sed iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto* [5]; et rursus: *Regnum Dei non est in sermone, sed in virtute* [6]. De corporalibus itaque observantiis patribus calumniam struitis, et quae maiora sunt Regulae, spiritualia scilicet instituta, relinquitis, camelumque glutientes, culicem liquatis [7]. Magna abusio! Maxima cura est, ut corpus regulariter induatur, et contra Regulam suis vestibus anima nuda deseritur. Cum tanto studio tunica et [92] cuculla corpori procurentur, quatenus cui deerunt, monachus non putetur, cur similiter spiritui pietas et humilitas, quae profecto spiritualia indumenta sunt, non providentur? Tunicati et elati abhorremus pellicias, tamquam melior non sit pellibus involuta humilitas, quam tunicata superbia, praesertim cum et Deus tunicas pelliceas primis hominibus fecerit [8], et Ioannes in eremo zona pellicea lumbos accinxerit [9], et ipse tunicarum institutor in solitudine, non tunicis, sed pellibus sese induerit. Repleti deinde ventrem faba, mentem superbia, cibos damnamus saginatos, quasi non melius sit exiguo sagimine ad usum vesci, quam ventoso legumine usque ad ructum exsaturari, praecipue cum et Esau non de carne, sed de lente [10] sit reprehensus, et de ligno Adam [11], non de carne damnatus, et Ionathas ex gustu mellis [12], non carnis, morti adiudicatus, econtra vero Elias innoxie carnem comederit [13], Abraham angelos gratissime carnibus paverit [14], et de ipsis sua fieri sacrificia Deus praeceperit [15]. Sed et satius est modico vino uti propter infirmitatem [16], quam multa aqua ingurgitari per aviditatem, quia et Paulus Timotheo modico vino utendum consuluit, et Dominus ipse bibit, ita ut vini potator appellatus sit [17], Apostolis quoque bibendum dedit, insuper et ex eo sacramenta sui sanguinis condidit, cum e contrario aquam ad nuptias bibi non passus sit [18], et ad aquas contradictionis populi murmur terribiliter castigaverit [19], David quoque aquam, quia desideraverat, potare timuerit [20], virique illi Gedeonis, qui prae aviditate toto corpore prostrato de flumine biberunt, digni ad praelium ire non fuerint [21]. Iam vero de labore manuum quid gloriamini, cum et Martha laborans increpata, et Maria quiescens laudata sit [22], et Paulus aperte dicat: *Labor corporis ad*

[4] Ron 7,22 [5] Rom 14,17 (Vg: Non est enim regnum Dei) [6] 1 Cor 4,20 (Vg: Non enim in sermone est regnum Dei) [7] Mt 23,24 [8] Gen 3,21 [9] Mt 3,4; Mc 1,6 [10] Hebr 12,16 [11] Gen 3,17 [12] 1 Reg 14,29 [13] 3 Reg 17,6 [14] Gen 18,8 [15] Ex 20,24 [16] 1 Tim 5,23 [17] Mt 11,19; Lc 7,34; Mt 26,27 [18] Io 2,1-11 [19] Num 20,6; Ps 77,15-21; 1 Cor 10,5 [20] 2 Reg 23,16 [21] Iudic 7,5 [22] Lc 10,41-42

son los alimentos corporales o los vestidos, sino en las virtudes del hombre interior. Por eso dice el Apóstol: *No reina Dios por lo que uno come o bebe, sino por la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu Santo.* E insiste: *Dios no reina cuando se habla, sino cuando se actúa.*

Levantáis calumnias contra los hermanos a cuenta de sus observancias externas, y prescindís vosotros de lo que en la Regla tiene más importancia: las actitudes espirituales. Os tragáis un camello y coláis un mosquito. ¡Qué desfachatez! Os preocupáis hasta el máximo de cubrir el cuerpo según la Regla, y, en cambio, os importa muy poco que el alma ande desnuda, contra el espíritu de la Regla. Mucho afán por llevar túnica y cogulla sobre el cuerpo, como si el que no las llevara dejase de ser monje, para prescindir luego interiormente de la comprensión y de la humildad, que son las verdaderas prendas del alma.

Inflados de orgullo por nuestras túnicas, aborrecemos las pellizas. Bastante mejor es la humildad cubierta con ellas que la soberbia bajo una simple túnica. El mismo Dios les hizo unas túnicas de piel a los primeros padres, y Juan en el desierto se vistió de pieles. Quien introdujo el uso de la túnica en la soledad se vistió también con pieles. Y por abstenernos de alimentos condimentados nos hinchamos de legumbres los estómagos y de soberbia los espíritus. Cuando sería preferible comer sobriamente manjares guisados que hartarse, hasta reventar, de flatulentas legumbres.

Tampoco a Esaú se le recriminó el que comiera carnes, sino lentejas. Adán fue condenado no por comer carne, sino fruta. A Jonatán no le condenaron a muerte por probar carne, sino por saborear miel. Y al revés, Elías comió carne impunemente. Abrahán les obsequió a los ángeles sirviéndoles carne, y el mismo Dios mandó que se le ofrecieran sacrificios de animales.

Es mejor tomar algo de vino para bienestar del estómago que ahogarse en agua por pura ansiedad. Ya Pablo aconsejaba a Timoteo que bebiera vino, y el mismo Señor lo tomaba, puesto que le acusaron de bebedor, y se lo dio a beber a los apóstoles e incluso con él instituyó el sacramento de su sangre. Ni tampoco consintió que en unas bodas tuvieran que pasarse con agua. Junto a las aguas de la contradicción castigó terriblemente la murmuración del pueblo. David temió beber el agua que tanto había anhelado. Los soldados de Gedeón, que por avidez se tumbaron para beber el agua del torrente, se hicieron indignos de participar en la batalla.

modicum valet, pietas autem ad omnia? [23] Optimus labor, de quo Propheta dicebat: *Laboravi in gemitu meo* [24], et de quo alibi: *Memor fui Dei,* [93] *et delectatus sum, et exercitatus sum* [25]; ac ne corporale intelligas exercitium: *Et defecit,* inquit, *spiritus meus* [26]. Unde autem non corpus, sed spiritus fatigatur, spiritualis procul dubio labor intelligitur.

VII. 13. «Quid ergo», inquis? «Siccine illa spiritualia persuades, ut etiam haec, quae ex Regula habemus, corporalia damnes»? Nequaquam; sed illa oportet agere, et ista non omittere [1]. Alioquin, cum aut ista omitti necesse est aut illa, ista potius omittenda sunt quam illa. Quanto enim spiritus corpore melior est, tanto spiritualis quam corporalis exercitatio [2] fructuosior. Tu ergo cum de horum observatione elatus, aliis eadem non observantibus derogas, nonne te magis transgressorem [3] Regulae indicas, cuius licet minima quaedam tenens, meliora devitas, de quibus Paulus: *Aemulamini,* ait, *charismata meliora?* [4] Detrahendo quippe fratribus, in quo temetipsum extollis, perdis humilitatem; in quo alios deprimis, caritatem: quae sunt procul dubio charismata meliora [5]. Tu tuum corpus multis nimiisque laboribus atteris, ac regularibus asperitatibus mortificas membra tua, quae sunt super terram [6]. Bene facis [7]. Sed quid si ille quem similiter non laborantem diiudicas, modicum quidem habeat de hac, quae ad modicum utilis est, corporali videlicet exercitatione [8], amplius autem quam tu de illa, quae ad omnia valet, id est pietate? Quis, quaeso, vestrum Regulam melius tenet? Annon melius qui melior? Quis vero melior, humilior an fatigatior? Annon is qui a Domino didicit mitis esse et humilis corde [9], qui et cum Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab eo? [10]

14. Quod si Regulam ab omnibus, qui eam professi sunt, sic ad litteram tenendam censes, ut nullam omnino dispensationem admitti patiaris, audacter dico, nec tu eam, nec ille tenetis. Nam etsi ille, quantum quidem pertinet ad observationes corporeas, in pluribus offendit, impossibile est tamen te quoque, vel in uno non transgredi. Scis autem quia qui in uno offendit, [94] omnium est reus [11]. Sin vero concedis aliqua posse mutari dispensatorie, procul dubio et tu illam tenes, et ille, quamquam dissimiliter: nam tu quidem districtius, at ille fortasse discretius. Neque hoc dico, quia haec exteriora negligen-

[23] 1 Tim 4,8 (Vg: corporalis exercitatio ad modicum utilis est) [24] Ps 6,7 [25] Ps 76,4 [26] Ps 76,4 [1] Mt 23,23; Lc 11,42 [2] 1 Tim 4,8 [3] Iac 2,11 [4] 1 Cor 12,31 (Vg: Aemulamini autem) [5] 1 Cor 12,31 [6] Col 3,5 [7] Iac 2,19 [8] 1 Tim 4,8 [9] Mt 11,29 [10] Lc 10,42 [11] Iac 2,10

¿Y cómo os enorgullecéis tanto por vuestro trabajo manual, cuando Marta fue reprendida por afanarse de aquella manera, mientras María salía alabada por su quietud? ¿O no dice el Apóstol que *el trabajo corporal es útil para poco tiempo y que, en cambio, la piedad es útil para siempre?* Maravilloso trabajo aquel que hacía exclamar al profeta: *He trabajado en mi llanto. Cuando me acuerdo de Dios me lleno de alegría y cobro aliento.* Estas frases no puedes aplicarlas al trabajo corporal pues añade: *Desfalleció mi espíritu.* Así pues, no es el cuerpo del profeta el que desfallece, sino su espíritu, pues se trata de un esfuerzo espiritual.

VII. 13. Quizá me estéis preguntando ya: «¿Tratas ahora de ponderar tanto el esfuerzo del espíritu, que vas a condenar el trabajo manual impuesto por la Regla?» En absoluto. Esto hay que hacerlo, pero sin descuidar lo otro. Y si es necesario dejar uno de los dos, habremos de quedarnos con lo espiritual y abandonar lo corporal. Por la superioridad del espíritu sobre el cuerpo, es más provechoso el ejercicio espiritual que el corporal. Y si tú, ensoberbecido por la observancia del trabajo, desprecias a los que no la cumplen, ya te estás delatando como inobservante, pues das importancia a lo secundario y eludes lo principal. Escucha al Apóstol: *Ambicionad los dones más valiosos.*

Al condenar a los hermanos por ensalzarte, en eso mismo estás perdiendo la humildad; por despreciarlos, te quedas sin amor. Y éstos sí que son los dones más valiosos. Tú castigas tu cuerpo con duros trabajos y mortificas sus miembros con los rigores de la Regla. Está muy bien. Pero ¿por qué juzgas al que no trabaja como tú? Si aunque se fatigue mucho menos por el esfuerzo corporal, útil, mas para poco tiempo, trabaja mucho más que tú en los ejercicios del espíritu. Y este trabajo es útil para todo. ¿Quién crees que cumple mejor la Regla? Pues el mejor monje. ¿Y quién es mejor: el más humilde o el más cansado? Será el que aprendió a ser sencillo y humilde como el Señor. El que, con María, escogió la mejor parte, que no se le quitará.

14. Tú sostienes que la Regla debe cumplirse al pie de la letra por todos los que la han profesado. Y no toleras la más mínima exención. Pero yo me atrevo a decirte que hasta ese extremo ni tú ni él la observáis. Porque, efectivamente, él la quebranta muchas veces en lo referente a las observancias corporales; pero es imposible que tú la cumplas hasta en sus mínimos detalles. Y ya sabes que quien la viola en algo se hace reo de su totalidad. ¿Admites la posibilidad de ser dispensado de algo? Entonces la observáis los dos, aunque de distinta mane-

da sint, aut qui se in illis non exercuerit, mox ideo spiritualis efficiatur, cum potius spiritualia, quamquam meliora, nisi per ista, aut vix, aut nullatenus vel acquirantur, vel obtineantur, sicut scriptum est: *Non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale* [12]. Sicut nec Iacob, nisi prius cognita Lia, desideratos amplexus Rachel [13] meruit obtinere. Unde rursus in Psalmo: *Sumite psalmum, et date tympanum* [14], quod est dicere: Sumite spiritualia, sed prius date corporalia. Optimus autem ille, qui discrete et congrue et haec operatur, et illa.

15. Iam vero, ut epistola remaneat, epistola finienda erat, quandoquidem et nostros, de quibus, Pater, conquestus estis, quod Ordini vestro detraherent, satis, quantum potui, stilo corripui, et me quoque ab huiusmodi falsa suspicione purgavi, ut debui. Sed quoniam, dum nostris minime parco, nonnullis de vestris nimium, in quibus non decet, videor assentire, pauca quae et vobis displicere cognovi, et omnibus bonis vitanda esse non dubito, necessarium reor subiungere: quae quidem, etsi fieri videntur in Ordine, absit tamen ut sint de Ordine. Nullus quippe ordo quippiam recipit inordinatum; quod vero inordinatum est, ordo non est. Unde non adversum Ordinem, sed pro Ordine disputare putandus ero, si non Ordinem in hominibus, sed hominum vitia reprehendo. Et quidem diligentibus Ordinem in hac re molestum me fore non timeo: quinimmo gratum procul dubio accepturi sunt, si persequimur quod et ipsi oderunt. Si quibus vero displicuerit, ipsi se manifestant, quia Ordinem non diligunt, cuius utique corruptionem, id est vitia, damnari nolunt. Ipsis itaque illud Gregorianum respondeo: *Melius est ut scandalum oriatur, quam veritas relinquatur* [15].

Hucusque contra detractores.

[95] INCIPIT CONTRA SUPERFLUITATES

VIII. 16. Dicitur, et veraciter creditur, sanctos Patres illam vitam instituisse et, ut in ea plures salvarentur, usque ad infirmos Regulae temperasse rigorem, non Regulam destruxisse. Absit autem ut credam tantas eos, quantas video in plerisque monasteriis, vanitates ac superfluitates praecepisse vel concessisse. Miror etenim unde inter monachos tanta intempe-

[12] 1 Cor 15,46 (Vg: spiritale est sed, spiritale) [13] Gen 29,23 [14] Ps 80,3 [15] cf. S. Gregorius Magnus, *In Ezech.* I, VII, 5: PL 76,842.

ra. Tú, con más rigor; él, quizá, con más discreción. Y con esto no pretendo que deban descuidarse las tareas corporales. Ni que por el hecho de no practicarlas ya sea uno, sin más, espiritual. Porque resulta todo lo contrario. Los valores espirituales, aunque sean de orden superior, apenas se pueden conseguir ni alcanzarlos nunca sino a través del esfuerzo corporal. Así está escrito: *No es primero lo espiritual y luego lo corporal; lo espiritual viene después.* Jacob no pudo colmar su sueño de abrazar a Raquel hasta después de haber conocido a Lía. Por eso dice el salmista: *Entonad salmos y tocad los panderos.* Como si dijese: Escoged lo espiritual, pero dedicaos antes a lo corporal. Será perfecto aquel que discreta y oportunamente hace las dos cosas.

15. Para que esta carta sea eso, una carta, debería rematarla ya. Pues creo, padre mío, que ya he reprendido cuanto pude a los nuestros, de quienes te quejas, porque murmuran de tu Orden. Y yo también me he defendido ya, pues debía hacerlo, de las falsas sospechas sobre mi proceder.

Mas podría parecer que, por no perdonar nada a los nuestros, estoy condescendiendo demasiado con alguno de los vuestros en cosas que no se pueden aprobar. Por eso he creído necesario tratar de algunas cosas más que sé te disgustan. Cuantos deseen ser rectos deberán tener cuidado con ellas, sin olvidar que son cosas que suceden en la Orden, pero que en modo alguno son propias de ella. Todo orden excluye el desorden. Donde encontremos desorden no podremos decir que haya orden.

Pero nadie piense que voy a luchar contra la Orden, sino en su favor; porque no censuro a la Orden, sino los vicios de sus miembros. Estoy absolutamente seguro de que por esto no voy a molestar a nadie si la ama de verdad. Todo lo contrario; me lo acogerán con agrado, puesto que al fin luchamos contra lo que también ellos abominan. Y si alguien se da por ofendido, con ello se descubre a sí mismo de que no ama mucho a su Orden, pues no soporta que se condene su corrupción o sus vicios. Y a éstos les diría aquello de San Gregorio: *Es preferible provocar el escándalo a abandonar indefensa a la verdad.*

Hasta aquí contra los detractores.

CONTRA TANTA SUPERFLUIDAD

VIII. 16. Se asegura, y así lo creemos, que fueron santos los Padres que instituyeron vuestro género de vida. Con el fin de que en ella fueran muchos los que se salvaran, mitigaron, mirando a los más débiles, el rigor de la Regla, pero sin

rantia in comessationibus et potationibus, in vestimentis et lectisterniis, et equitaturis, et construendis aedificiis inolescere potuit, quatenus ubi haec studiosius, voluptuosius atque effusius fiunt, ibi ordo melius teneri dicatur, ibi maior putetur religio. Ecce enim parcitas putatur avaritia, sobrietas austeritas creditur, silentium tristitia reputatur. Econtra remissio discretio dicitur, effusio liberalitas, loquacitas affabilitas, cachinnatio iucunditas, mollities vestimentorum et equorum fastus honestas, lectorum superfluus cultus munditia, cumque haec alterutrum impendimus, caritas appellatur. Ista caritas destruit caritatem, haec discretio discretionem confundit. Talis misericordia crudelitate plena est, qua videlicet ita corpori servitur, ut anima iuguletur. Quae etenim caritas est, carnem diligere et negligere spiritum, quaeve discretio, totum dare corpori et animae nihil? Qualis vero misericordia, ancillam reficere et dominam interficere? Nemo pro huiusmodi misericordia speret se consequi misericordiam, quae misericordibus promittitur in Evangelio, Veritatis ore dicentis: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur* [1]; sed certissime potius poenam exspectet, quam tali, ut ita dicam, impio misericordi sanctus Iob magis prophetando quam affectando imprecatur: *Non sit*, inquiens, *in recordatione, sed conteratur quasi lignum infructuosum* [2]. Dignae plane retributionis causam mox subinfert satis idoneam, dicens: *Pavit enim sterilem et quae non parit, et viduae bene non fecit* [3].

[96] **17.** Inordinata profecto atque irrationabilis misericordia est, sterilis et infructuosae carnis, quae, iuxta Domini verbum, *non prodest quidquam* [4] et, secundum Apostolum, *regnum Dei non possidebit* [5], adimplendis invigilare desideriis, et de animae cura Sapientis saluberrimum non curare consilium, admonentis atque dicentis: *Miserere animae tuae, placens Deo* [6]. Bona misericordia, misereri animae tuae, nec potest non mereri misericordiam, qua fit ut placeas Deo. Alias autem non est misericordia, sicut iam dixi, sed crudelitas; non est caritas, sed iniquitas; non est discretio, sed confusio, sterilem quae non parit [7] pascere, id est, inutilis carnis concupiscentiis inservire, et viduae nil boni facere, animae videlicet excolendis virtutibus nullam operam dare. Quae utique, licet interim Sponso sit vi-

[1] Mt 5,7 [2] Iob 24,20 [3] Iob 24,21 (Vg: sterilem quae)
[4] Io 6,64 [5] 1 Cor 15,50 (Vg: possidere non possunt) [6] Eccli 30,24 [7] Iob 24,21

destruirla. A mí no me entra en la cabeza, por otra parte, que llegaran a legislar o condescender con tanta cosa inútil o superflua como veo en muchos monasterios. No me explico cómo pudo arraigar semejante inmoderación entre los monjes a la hora de comer y de beber, en su modo de vestirse y en el aderezo de sus lechos, en sus cabalgaduras y en la construcción de los edificios. Se ha llegado al extremo de pensar que allí donde se busca todo esto con mayor afán, complacencia y profusión, allí se vive mejor el espíritu de la Orden y es mayor la entrega a Dios.

Y así, a la moderación la tienen por avaricia, la sobriedad pasa por rigidez, al silencio lo consideran melancolía. Y al revés, a la relajación la llaman discreción, al despilfarro generosidad, alegría al bullicio, decoro al lujo en el vestir y a la fastuosidad en las monturas; llaman aseo al innecesario desvelo por la comodidad de los lechos. Y facilitar todo esto a los demás es caridad. Una caridad que mata a la caridad. Una discreción que desfigura a la discreción. Misericordias semejantes rebosan crueldad. Desde luego que halagan el cuerpo, pero estrangulan el alma. ¿Qué clase de caridad es esa que ama la carne y desprecia el espíritu? ¿Puede llamarse discreción el dárselo todo al cuerpo para negárselo al alma? ¿Será misericordia recrear a la esclava y matar a la señora? Que nadie espere alcanzar misericordia por semejante misericordia, al menos aquella misericordia prometida en el Evangelio por boca de la Verdad: *Dichosos los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.*

Más bien pueden estar ciertos del castigo que les espera, como aquel impío misericordioso —por así llamarlo— a quien el santo Job interpela más por espíritu de profecía que por dureza imprecatoria: *No quedará ni recuerdo de él y será cortado como árbol inútil.* E inmediatamente daba la razón convincente a tan merecido castigo: *Porque agasajó a la estéril sin hijos y no socorrió a la viuda.*

17. Desordenada y totalmente insensata misericordia la que se desvive por satisfacer los deseos de la carne estéril e infructuosa, que, en palabras del Señor, *no sirve para nada* y, según el Apóstol, *tampoco puede heredar el reino de Dios.* Descuida por completo el consejo del sabio sobre la atención vigilante de nuestra alma cuando nos amonesta: *Ten compasión de tu alma si quieres agradar a Dios.* Excelente misericordia es compadecerte de tu alma, pues por ella merecerás la otra misericordia, gracias a la cual puedes complacer a Dios. De lo contrario, como ya dije, no será misericordia, sino crueldad. No habrá caridad, sino iniquidad. No es discreción, sino su

duata caelesti, sensus tamen de Spiritu Sancto concipere [8] et parere non desinit immortales, qui videlicet incorruptibilis caelestisque hereditatis valeant esse capaces, sed si pium habeant studiosumque cultorem.

18. Sub hac tamen abusione iam fere ubique sic pro ordine tenentur, fere iam ita ab omnibus sine querela [9] atque irreprehensibiliter observantur, quamquam dissimiliter. Nonnulli quippe his omnibus tamquam non utentes [10] utuntur, et ideo aut cum nulla offensa, aut cum minima. Aliquanti quippe haec agunt ex simplicitate, aliquanti ex caritate, aliquanti ex necessitate: quidam namque simpliciter ista tenent, quoniam sic eis praecipitur, parati aliter agere, si aliter praeciperetur; quidam autem, ne discorditer ab eis vivant cum quibus habitant, sectantes in his non suam libidinem, sed aliorum pacem; alii vero, quia resistere non valent multitudini contradicentium, qui haec utique tamquam pro ordine libera voce defendunt; et quoties isti aliqua, prout ratio dictat, restringere vel mutare incipiunt, illi mox tota eis auctoritate resistunt.

IX. 19. Quis in principio, cum Ordo coepit monasticus, ad tantam crederet monachos inertiam devenire? O quantum distamus ab his, qui in diebus Antonii exstitere monachi! Siquidem illi cum se invicem per tempus [97] ex caritate reviserent, tanta ab invicem aviditate panem animarum percipiebant, ut, corporis cibum penitus obliti, diem plerumque totum ieiunis ventribus, sed non mentibus transigerent. Et hic erat rectus ordo, quando digniori parti prius inserviebatur; haec summa discretio, cum amplius sumebat quae maior erat; haec denique vera caritas, ubi animae, quarum caritate Christus mortuus est, tanta sollicitudine refocillabantur. Nobis autem *convenientibus in unum*, ut verbis Apostoli utar, *iam non est dominicam coenam manducare* [1]. Panem quippe caelestem nemo qui requirat, nemo qui tribuat. Nihil de Scripturis, nihil de salute agitur animarum; sed nugae, et risus, et verba proferuntur in ventum. Inter prandendum quantum fauces dapibus, tantum aures pascuntur rumoribus, quibus totus intentus, modum nescias in edendo.

[8] Lc 1,31.35 [9] Lc 1,6 etc. [10] 1 Cor 7,31 [1] 1 Cor 11,20

falsificación, volcarse con la estéril —que no engendra—; o, lo que es igual, esclavizarse ante las concupiscencias de la carne inservible y no hacer nada por la viuda; esto es, no preocuparse lo más mínimo por fomentar las virtudes del alma, que se encontraría así viuda del Esposo celestial. Aunque eso no le impide concebir del Espíritu Santo y dar a luz sentimientos inmortales, capaces de reportarle una herencia incorruptible y celestial, pero si encuentran a alguien que los cultive con interés y delicadeza.

18. Es tan grande la influencia de estos abusos, que ya casi en todas partes se toman como normas, hasta el extremo de que todo el mundo lo hace sin que nadie se lamente ni lo reprenda, pero por razones diferentes. Algunos lo hacen como si no lo hiciesen, sin conciencia alguna de falta o, al menos, muy amortiguada. La mayoría lo hacen por pura sencillez, o por caridad, o por necesidad. Son tan sencillos que se comportan así sólo porque se lo mandan, siempre dispuestos a cambiar de conducta si les indicaran otra cosa. Otros lo hacen por no vivir en discordia con los que conviven, no buscando su complacencia personal, sino la paz con los demás. Y otros porque son incapaces de enfrentarse con los que no piensan como ellos, que son los más, y defienden hasta con alarde que estos desórdenes son verdaderas observancias de la Orden. Y siempre que intentan cambiar o restringir alguna cosa, inmediatamente se les resisten los otros con toda la oposición de su influencia.

IX. 19. ¿Quién iba a pensar, cuando se instituyó el orden monástico, que se iba a llegar a semejante relajación? ¡Qué lejos nos encontramos de los monjes que vivieron en tiempos de Antonio! Cuando les llegaba el tiempo de visitarse unos a otros, impulsados por el amor, iban tan ávidos de compartir el pan del alma que, olvidándose de comer, se pasaban a veces el día en ayunas por enfrascarse de lleno en las cosas del espíritu.

Ellos sí que vivían la verdadera Regla, dándole prioridad a lo más noble. Ellos sí que poseían la máxima discreción, entregándose a lo más importante. Ellos sí que amaban la verdad, saciándose con tanta ansia en sus almas, por cuyo amor había muerto Cristo. Pero nosotros, para decirlo con palabras del Apóstol: *Cuando nos reunimos, no lo hacemos para comer la cena del Señor*. Ni uno siquiera pide el pan celestial, aunque tampoco encontraría quien se lo quisiera dar. Nadie conversa sobre las Escrituras, ni se alude para nada a la salvación del alma. Todo se reduce a chistes y frivolidades, risas y palabras que se lleva el viento. Y sentados a la mesa comemos como

De commessatione

20. Interim autem fercula ferculis apponuntur, et pro solis carnibus, a quibus abstinetur, grandia piscium corpora duplicantur. Cumque prioribus fueris satiatus, si secundos attigeris, videberis tibi necdum gustasse pisces. Tanta quippe accuratione et arte coquorum cuncta apparantur, quatenus, quatuor aut quinque ferculis devoratis, prima non impediant novissima, nec satietas minuat appetitum. Palatum quippe, dum novellis seducitur condimentis, paulatim dissuescere cognita, et ad succos extraneos, veluti adhuc ieiunum, avide renovatur in desideria. Venter quidem, dum nescit, oneratur; sed varietas tollit fastidium. Quia enim puras, ut eas natura creavit, epulas fastidimus, dum alia aliis multifarie permiscentur, et spretis naturalibus [2], quos Deus indidit rebus, quibusdam adulterinis gula provocatur saporibus, transitur nimirum meta necessitatis, sed necdum delectatio superatur. [98] Quis enim dicere sufficit, quot modis, ut cetera taceam, sola ova versantur et vexantur, quanto studio evertuntur, subvertuntur, liquantur, durantur, diminuuntur, et nunc quidem frixa, nunc assa, nunc farsa, nunc mixtim, nunc singillatim apponuntur? Ut quid autem haec omnia, nisi ut soli fastidio consulatur? Ipsa deinde qualitas rerum talis deforis apparere curatur, ut non minus aspectus quam gustus delectetur, et cum iam stomachus crebris ructibus repletum se indicet, necdum tamen, curiositas satiatur. Sed dum oculi coloribus, palatum saporibus illiciuntur, infelix stomachus, cui nec colores lucent, nec sapores demulcent, dum omnia suscipere cogitur, oppressus magis obruitur quam reficitur.

De potatione

21. Iam vero de aquae potu quid dicam, quando ne ullo quidem pacto vinum aquatum admittitur? Omnes nimirum, ex quo monachi sumus, infirmos stomachos habemus, et tam necessarium Apostoli de utendo vino [3] consilium merito non ne-

[2] Rom 1,27 [3] 1 Tim 5,23

glotones, mientras los chistes acaparan toda nuestra atención, y así nos olvidamos de la debida moderación a la hora de comer.

LOS EXCESOS EN LA COMIDA

20. En este ambiente se sirven platos y más platos. Y a falta de carne, de la que todavía se guarda abstinencia, se repiten los más exquisitos pescados. Cuando ya te has saciado de los primeros platos, si pruebas los siguientes, creerías que no has comido aún ningún pescado. Porque es tal el esmero y el arte con que lo preparan todo los cocineros, que, devorados ya cuatro o cinco platos, aún puedes con otros más, y la saciedad no mata el apetito. Seducido el paladar por nuevos condimentos, vas olvidando el sabor de lo anterior. Y como si estuvieras en ayunas, se excita de nuevo la voracidad con las salsas más extrañas. Claro que, al final y sin caer en la cuenta, va uno atiborrándose, aunque la variedad del menú alivie el empalago. Normalmente nos cansan los alimentos servidos al natural, tal como nos los da la tierra. Pero combinándolos de mil maneras se les quita el sabor que les dio el Creador, se excita la gula con sabores falsificados y se sobrepasa excesivamente la raya de lo necesario, aunque el deleite queda insatisfecho.

¿Y quién es capaz de describir, sin aludir a otros platos, las más diversas maneras de componer o, mejor, de descomponer unos simples huevos? Con qué escrúpulo se baten y se revuelven, se preparan para tomarlos pasados por agua, o se cuecen para comerlos duros, se salpican en trocitos, o se fríen, los meten al horno o los rellenan, los presentan solos o con guarnición. ¿Para qué tanto esmero sino para matar su monotonía? Tampoco descuidan su presentación en las fuentes, para que la vista pueda deleitarse también como después lo hará el paladar. Así, para cuando el estómago comienza a demostrar su saturación, ya los ojos han quedado satisfechos. Pero, a pesar de la vistosidad que ofrecen a las miradas y la seducción con que complacen al gusto, el pobre estómago, que no entiende de colores ni saborea los manjares, es condenado a recibir todo lo que le echen, y en su opresión se siente no precisamente satisfecho, sino como enterrado bajo la comida.

LA BEBIDA

21. No puedo ni sugerir que nos contentemos con beber agua, cuando ni siquiera soportamos beber el vino mezclado con agua. Porque todos sin excepción, en cuanto nos hicimos monjes, por lo visto comenzamos a padecer del estómago, a

gligimus, *modico* tamen, quod ille praemisit, nescio cur praetermisso. Et utinam vel solo, cum etiam purum est, contenti essemus! Pudet dicere, sed magis pudeat actitari; et, si pudet audiri, non pudeat emendari. Videas uno in prandio ter vel quater semiplenum calicem reportari, quatenus diversis vinis magis odoratis quam potatis, nec tam haustis quam attactis, sagaci probatione et celeri cognitione unum tandem e pluribus, quod fortius sit, eligatur. Quale est autem illud, quod nonnulla monasteria ex more observare dicuntur, in magnis videlicet festis vina delibuta [99] melle, pigmentorum respersa pulveribus, in conventu bibere? Numquid et hoc fieri dicemus propter infirmitatem stomachi? [4] Ego vero ad nihil aliud valere video, nisi ut vel amplius bibatur, vel delectabilius. Sed cum venae vino fuerint ingurgitatae, toto in capite palpitantes, sic surgenti a mensa quid aliud libet, nisi dormire? Si autem ad vigilias indigestum surgere cogis, non cantum, sed planctum potius extorquebis.

22. Cum vero ad lectum devenero, requisitus incommodum plango, non crapulae peccatum, sed quod manducare non queo.

DE HIS QUI, INFIRMITATE NON EXPECTATA, IN DOMO INFIRMORUM PAUSARE CONSUEVERUNT

Ridiculum vero est, si tamen verum est, quod relatum est mihi a pluribus, qui hoc se pro certo scire dicebant: reticendum esse non arbitror. Aiunt enim incolumes ac validos iuvenes conventum solere deserere, in domo se infirmorum, qui infirmi non sunt, collocare, carnium esu, qui vix aegrotis dumtaxat et omnino debilibus ex Regulae discretione pro virium reparatione conceditur [5], non quidem corporis infirmantis ruinas reficere pro incommodo, sed carnis luxuriantis curam perficere in desiderio. Rogo quae est haec securitas, inter frendentium undique hostium fulgurantes hastas [6] et circumvolantia spicula, tamquam finito iam bello et triumphato adversario, proicere arma, et aut prandiis incubare longioribus, aut nudum molli volutari in lectulo? Quid hoc ignaviae est, o boni milites?

[4] 1 Tim 5,23 [5] conceditur: Reg. S. Bened., c. 36,9 [6] Nah 3,3

juzgar por nuestra fidelidad en cumplir el consejo tan oportuno del Apóstol acerca del vino. Pero no sé por qué nos olvidamos del adverbio con que matiza su frase: *módicamente.* Y ojalá nos limitáramos a beber el vino sin mezclarlo, por selecto que sea. Vergüenza da decirlo; pero más bochornoso es hacerlo que decirlo. Y si nos sonroja el escucharlo, avergoncémonos también de no enmendarnos.

Cuando te sientes a la mesa, podrás observar cómo un monje devuelve tres o cuatro tazas medio llenas, después de haber olfateado diversos vinos sin beberlos, pero probados ya casi sin rozarles los labios, como un consumado catador que con experta rapidez elige al fin el más fuerte y exquisito. Los días de solemnidad ha llegado a imponerse en algunos monasterios la costumbre de beber en el refectorio vinos rociados de miel y espolvoreados con especias. ¿También esto lo hacen por debilidad del estómago? Seamos sinceros; se trata solamente de poder beberlo en abundancia y paladearlo con mayor deleite.

Cuando ya las venas se hinchan con tanto vino y el pulso martillea en las sienes, ¿qué puede hacer el que se levanta de la mesa en esas condiciones sino echarse a dormir? Pero luego no le obligues a que se levante a vigilias, porque no arrancarás de él melodía alguna, sino suspiros.

22. Vuelvo a la cama, y si me preguntan qué me pasa, me quejo de que no me encuentro bien y de que no tengo ganas de comer; pero soy incapaz de confesar que he bebido demasiado.

Los monjes sanos que se instalan en la enfermería

Más ridículo todavía resulta lo que muchos me han contado dándolo por cierto; por eso no me parece justo dejarlo pasar por alto. Aseguran, efectivamente, que monjes aún jóvenes, sanos y robustos, abandonan la vida de comunidad para instalarse en la enfermería sin estar enfermos. Así pueden comer carne habitualmente, cosa que la sobriedad de nuestra Regla se lo permite solamente y a duras penas a los enfermos y verdaderamente débiles, para que se repongan. Ellos no; no es que necesiten reparar los achaques de un organismo que ya está arruinándose; sólo desean satisfacer sus ansias de comer carne. Yo me pregunto, ¿qué seguridad puede tener el que abandona las armas, como si ya hubiese acabado la guerra con el triunfo sobre el enemigo, cuando en pleno combate deslumbra el fulgor de las lanzas y vuelan en todas direcciones las flechas del contrario? ¿Con qué garantía pueden contar los que se pasan las horas muertas comiendo y revolcándose des-

Sociis in sanguine [7] et caede versantibus [8], vos aut cibos diligitis delicatos, aut somnos capitis matutinos? Aliis, inquam, nocte et die cura pervigili festinantibus redimere [100] tempus, quoniam dies mali sunt [9], vos e contrario et longas noctes dormitando consumitis, et dies fabulando ducitis otiosos? An dicitis: *Pax, et non est pax?* [10] Cur vel non verecundamini ad exprobrationem apostolicae indignationis? *Nondum enim,* ait, *restitistis usque ad sanguinem* [11]. Immo iam ad eiusdem terribilis valde comminationis tonitruum cur non expergiscimini? *Cum dixerint*, inquit: *Pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus, sicut dolor in utero habentis, et non effugient* [12]. Delicata nimis medicina est, prius alligari quam vulnerari, membrum non percussum plangere, et necdum suscepto ictu admovere manum, fovere unguento ubi non dolet, emplastrum adhibere ubi caesura non est.

23. Ad discernendum deinde inter sanos et male habentes [13], baculos in manibus gestare iubentur aegrotantes, plane necessarios, ut quam pallor in vultu maciesque non indicat, baculus sustentans mentiatur invaletudinem. Ridendas an lugendas dixerim huiuscemodi ineptias? Sic Macarius vixit? Sic Basilius docuit? Sic Antonius instituit? Sic Patres in Aegypto conversati sunt? Sic denique sancti Odo, Maiolus, Odilo, Hugo, quos se sui utique Ordinis principes et praeceptores habere gloriantur, aut tenuerunt, aut teneri censuerunt? Sed hi omnes, si sancti, immo quia sancti fuerunt, a sancto Apostolo non dissenserunt, qui nimirum ita loquitur: *Habentes victum et vestitum, his contenti sumus* [14]. Nobis autem est pro victu satietas, nec vestitum appetimus, sed ornatum.

[101] DE VESTITU SUPERFLUO VEL SUPERBO

X. 24. Quaeritur ad induendum, non quod utilius, sed quod subtilius invenitur; non quod repellat frigus, sed quod superbire, compellat; non denique, iuxta Regulam, quod vilius comparari potest [1], sed quod venustius, immo vanius ostentari. Heu me miserum qualemcumque monachum! Cur adhuc vivo videre ad id devenisse Ordinem nostrum, Ordinem scilicet qui primus fuit in Ecclesia, immo a quo coepit Ecclesia, quo nullus in terra similior angelicis ordinibus, nullus vicinior ei quae

[7] Mt 23,30 [8] Esth 9,18 [9] Eph 5,16 [10] Ez 13,10
[11] Hebr 12,4 (Vg: usque ad sang. restitistis) [12] 1 Thess 5,3 (Vg: cum enim dixerint, utero habenti) [13] Mc 2,17 [14] 1 Tim 6,8 (Vg: Habentes autem alimenta et quibus tegamur, simus) [1] potest: Reg. S. Bened., c. 55,7

nudos sobre mullidos lechos? ¡Qué valientes sois, cobardes! Mientras vuestros compañeros, cubiertos de sangre, pelean con la muerte, vosotros a comer los más exquisitos manjares y a dormir hasta media mañana. Los demás, no; que velen día y noche sin descanso, estrujando hasta el límite su tiempo, porque corren días malos. Pero vosotros os pasáis toda la noche durmiendo a placer y dejáis que corran las horas del día charlando y sin dar golpe.

Encima diréis que *hay paz cuando no hay paz*. ¿Cómo no os morís de vergüenza, al escuchar la indignada reprensión que os lanza el Apóstol? *Todavía no habéis luchado hasta derramar sangre*. ¿No os asusta este espantoso trueno con que os amenaza? *Cuando están diciendo que hay paz y seguridad, entonces les caerá encima de improviso el exterminio, como los dolores a una mujer encinta, y no podrán escapar*. Es una medicina demasiado melindrosa vendarse antes de ser herido, quejarse de las llagas que aún no han aparecido, parar el golpe que aún no nos han dado, poner pomadas donde no nos duele, aplicar emplastos donde no hay herida.

23. Y para colmo, con el fin de distinguir a los sanos de los enfermos, han de llevar unos bastones que no los necesitan, sino como señal de una enfermedad inexistente, ya que carecen de esos síntomas comunes que son la delgadez del cuerpo o la palidez del rostro. ¿Qué podremos hacer? ¿Reírnos o llorar por tanta insensatez? ¿Fue así como vivió Macario? ¿Es esto lo que nos enseñó Basilio? ¿Fue esto lo que instituyó Antonio? ¿Sería ésa la vida que llevaron nuestros Padres en Egipto? Y los santos Odón, Mayolo, Odilón y Hugo, de quienes ellos se ufanan por considerarlos como insignes maestros suyos y de su orden, ¿vivieron así o establecieron algo semejante? Ninguno de ellos, si fueron santos o, mejor, porque lo fueron, pudo disentir del Apóstol cuando nos dice: *Teniendo qué comer y con qué vestirnos, podemos estar contentos*. Mas para nosotros, comer es hartarnos, y vestirnos es andar siempre elegantísimos.

El vestido lujoso o arrogante

X. 24. Otros se afanan por vestirse no con lo más común, sino con lo más rebuscado. Y no para abrigarse mejor, sino por pura ostentación. No se sigue el criterio de la Regla comprando lo más barato, sino lo que se pueda llevar con más lujo y afectación. ¡Qué desgracia, puede pensar cualquiera que se tenga por monje, tener que vivir el espectáculo que ha llegado a dar nuestra Orden! Una Orden que fue la primera en toda

in caelis est Ierusalem mater nostra [2], sive ob decorem castitatis, sive propter caritatis ardorem, cuius Apostoli institutores, cuius hi, quos Paulus tam saepe sanctos [3] appellat, inchoatores exstiterunt? Et quidem inter illos cum nihil quod suum esset [4] quispiam retinuisset, *dividebatur*, ut scriptum est, *singulis prout cuique opus erat* [5], non igitur quod quisque pueriliter gestire poterat. Sane ubi tantum quod opus erat accipiebatur, ibi procul dubio nihil otiosum admittebatur, quanto magis nihil curiosum, quanto magis nihil superbum. *Quod opus,* inquit, *erat:* hoc est, quantum ad indumenta, quod et nuditatem tegeret, et frigus repelleret. Putasne ibi cuiquam galabrunum aut isembrunum quaerebatur ad induendum, cuiquam mula ducentorum solidorum parabatur ad equitandum? Putasne, inquam, cuiuspiam ibi lectulum opertorium cattinum aut discolor barricanus operiebat, ubi *singulis dividebatur* tantum *prout cuique opus erat?* Non illic arbitror valde curatum fuisse de pretio, de colore, de cultu vestimentorum, ubi tam indefessum inerat studium in concordia morum, animorum cohaerentia profectuque virtutum: *Multitudinis,* inquit, *credentium erat cor unum, et anima una* [6].

[102] 25. Ubi nunc illud unanimitatis exercitium? Fusi sumus exterius et, de regno Dei, quod intra nos est [7], relictis veris ac perennibus bonis, foris quaerimus vanam consolationem de vanitatibus et insaniis falsis [8], ac iam religionis antiquae non solum virtutem amisimus, sed nec speciem retinemus. Ecce enim ipse habitus noster, quod et dolens dico, qui humilitatis esse solebat insigne, a monachis nostri temporis in signum gestatur superbiae. Vix iam in nostris provinciis invenimus, quo vestiri dignemur. Miles et monachus ex eodem panno partiuntur sibi cucullam et chlamydem. Quivis de saeculo, quantumlibet honoratus, etiam si Rex, etiam si Imperator ille fuerit, non tamen nostra horrebit indumenta, si suo sibi modo praeparata fuerint et aptata.

26. «Ceterum in habitu», inquis, «non est religio, sed in corde». Bene. At tu quando cucullam empturus lustras urbes, fora circuis, percurris nundinas, domos scrutaris negotiatorum, cunctam evertis singulorum supellectilem, ingentes explicas cumulos pannorum, attrectas digitis, admoves oculis, solis opponis radio, quidquid grossum, quidquid pallidum occurre-

[2] Apoc 21,2; Gal 4,26 [3] Rom 1,7; 15,25 etc. [4] Act 4,32
[5] Act 4,35 (Vg: dividebatur autem sing.) [6] Act 4,32 (Vg: multitudinis autem) [7] Lc 17,21 [8] Ps 39,5

la Iglesia. Con ella precisamente nació la Iglesia. No había en la tierra otra como ella, tan parecida a los coros angélicos. Ninguna más próxima a la Jerusalén celestial, nuestra Madre, por la nitidez de su pureza y por el fuego de su amor, pues sus fundadores fueron los Apóstoles y a sus iniciadores les llama santos muchas veces el apóstol Pablo. Nadie en aquella comunidad guardaba para sí lo que era suyo; *todo lo distribuían según lo que necesitaba cada uno,* y no para satisfacer sus pueriles caprichos. Como nadie recibía más que lo necesario, no tenían ni siquiera ocasión de poseer nada superfluo o especial, y menos aún nada singularmente llamativo.

Aplicando la frase *según lo que necesitaba cada uno* a las prendas de vestir, significa que eran las imprescindibles para cubrirse y abrigarse. ¿O piensas que para vestirse compraban telas de seda y para ir a caballo montaban mulas de doscientos sueldos de oro? ¿Crees que cubrían sus lechos con pieles de animales raros o con edredones de variados colores? No. Justamente *se le daba a cada uno lo necesario.* No podrían preocuparse demasiado del precio, de la calidad o del color de la ropa si pusieran toda su alma en la mutua concordia, en su unidad espiritual y en el cultivo de la virtud. *En el grupo de los creyentes todos pensaban y sentían lo mismo.*

25. Y hoy, ¿dónde encontramos aquella unanimidad y concordia? Dispersos en lo exterior y desviados de los bienes auténticos y eternos del Reino, que está dentro de nosotros, buscamos fuera la compensación vacía de las vanidades y falsas locuras, hasta llegar a perder lo más genuino de la primitiva religión y sus mismos signos externos. Porque incluso el hábito —y lo digo con dolor—, que era una prenda clarísima de humildad, es ahora en nuestros monjes un testimonio de arrogancia. Por eso difícilmente podremos encontrar en nuestra región tejidos como para poder vestirnos nosotros. Monjes y soldados, indistintamente, llevan su cogulla o su clámide de la misma calidad. Y cualquier seglar, por muy distinguida que sea su posición, aunque sea el rey o el mismo emperador, aceptaría nuestra ropa para su uso simplemente arreglándola y adaptándola a su estado de vida.

26. Me diréis que la religión no depende del hábito, porque radica en el corazón. De acuerdo. Pero tú vas de ciudad en ciudad a comprar tela para las cogullas y recorres los mercados, te metes por las ferias, miras en todos los puestos, revisas todas sus existencias, obligas a que te muestren todas las piezas, las tocas con los dedos, las miras a la luz del sol y vas rechazando una tras otra, o porque son demasiado gruesas o

rit, respuis; si quid autem sui puritate ac nitore placuerit, illud mox quantolibet pretio satagis tibi retinere: rogo te, ex corde facis hoc, an simpliciter? Cum denique contra Regulam, non quod vilius [9] occurrerit, sed studiosissime quaeris quod, quia rarius invenitur, pretiosius emitur, ignorans facis hoc, an ex industria? Ex cordis thesauro [10] sine dubio procedit quidquid foris apparet vitiorum. Vanum cor [11] vanitatis notam ingerit corpori, et exterior superfluitas interioris vanitatis indicium est. Mollia indumenta animi mollitiem indicant. Non tanto curaretur corporis cultus, nisi prius neglecta fuisset mens inculta virtutibus.

[103] De incuria praelatorum

XI. 27. Miror autem, cum Regula dicat ad magistrum respicere quidquid a discipulis delinquitur [1], et Dominus per Prophetam [2] sanguinem in peccato morientium de manu pastorum requirendum esse minetur, quomodo abbates nostri talia fieri patiantur, nisi forte, si audeam dicere, nemo fidenter reprehendit, in quo se esse irreprehensibilem non confidit. Siquidem humanitatis est omnium, in quo sibi quisque indulget, aliis non vehementer irasci. Dicam, dicam; praesumptuosus dicar, sed verum dicam. Quomodo lux mundi [3] obtenebrata est? Quomodo sal terrae [4] infatuatum est? Quorum nobis vita via vitae [5] debuit esse, dum exemplum in suis actibus ostendunt superbiae, caeci facti sunt duces caecorum [6].

De fastu equitandi

Quod enim, ut cetera taceam, specimen humilitatis est, cum tanta pompa et equitatu incedere, tantis hominum crinitorum stipari obsequiis, quatenus duobus episcopis unius abbatis sufficiat multitudo? Mentior, si non vidi abbatem sexaginta equos, et eo amplius, in suo ducere comitatu. Dicas, si videas transeuntes, non patres esse monasteriorum, sed dominos castellorum, non rectores animarum, sed principes provin-

[9] vilius: Reg. S. Bened., c. 55,7 [10] Lc 6,45 [11] Ps 5,10
[1] delinquitur: Reg. S. Bened., c. 36,10 [2] Ez 3,18 [3] Mt 5,14
[4] Mt 5,13 [5] Ps 15,10 [6] Mt 15,14

porque no te gusta el color; hasta que al fin encuentras la que te agrada por la calidad de su tejido y por el matiz de su tinte; y te quedas con ella sin que te asuste su precio, por exagerado que sea. Dime. ¿Haces esto con toda sencillez o porque ahí está todo tu corazón? Cuando, contra lo que dice la Regla, no te limitas a comprar lo más barato, y rebuscas afanosamente hasta dar con lo mejor, comprando lo más caro, ¿cómo lo haces: sin advertirlo o con deliberada intención? Porque sabemos muy bien que todos nuestros vicios salen al exterior de lo que se almacena en el corazón. Un corazón vanidoso deja en el porte exterior la marca de su vanidad. La afectación exterior es un indicio de la vanidad interior. Las ropas refinadas indican molicie de espíritu. No se preocuparía tanto de engalanar su cuerpo quien antes no hubiera descuidado cultivar su espíritu con las virtudes.

La inhibición de los abades

XI. 27. La Regla dice que el maestro se hace responsable de todos los delitos de sus discípulos, y el Señor amenaza por su profeta a los pastores con pedirles cuenta de la sangre de los que mueren en pecado. Por eso me asombra ver que nuestros abades consientan tantas cosas. Pero es que, por otra parte, y lo digo con toda franqueza, ¿quién puede tener coraje para reprender a otros cuando tampoco él se ve irreprochable? Efectivamente, comprendo que es muy humano no enfrentarse a los demás por cosas en las que uno condesçiende consigo mismo. Pero lo voy a decir, sí; me parece muy duro, mas debo decir la verdad. ¿Será posible que la luz del mundo se haya hecho tiniebla? ¿Cómo es que la sal se ha vuelto sosa? Los que con su vida debieran haber sido sendero hacia la vida, han pasado a ser ciegos que guían a otros ciegos por el ejemplo de soberbia que brindan con sus obras.

La suntuosidad de las cabalgaduras

Voy a callar muchas cosas. Pero ¿qué ejemplo de humildad nos pueden dar ellos cuando viajan haciendo ese alarde de séquitos majestuosos y de nutrida caballería, acompañados y servidos por tantos criados de acicaladas pelucas, hasta el grado de que el acompañamiento de un solo abad podría muy bien ser suficiente para dos obispos?

Miento si no vi con mis propios ojos a un abad que llevaba en su comitiva más de sesenta caballos. Dirías, al verlos pasar, que no son padres de un monasterio, sino señores de un castillo; que no parecen maestros espirituales, sino dueños de pro-

ciarum. Tum deinde gestari iubentur mappulae, scyphi, bacini, candelabra, et manticae suffarcinatae, non stramentis, sed ornamentis lectulorum. Vix denique quatuor leucis a sua [104] quispiam domo recedit, nisi cum tota supellectili sua, tamquam sit vel iturus ad exercitum, vel transiturus per desertum, ubi non valeant inveniri necessaria. Annon posset eodem vasculo et aqua manibus vergi, et vinum bibi? Annon posset ardens lucere lucerna, nisi in tuo quod portas candelabro [7], et hoc aureo vel argenteo? Annon posset dormiri, nisi super varium stratum aut sub peregrino coopertorio? Annon unus aliquis minister posset et iumentum ligare, et ad mensam servire, et lectulum praeparare? Nunc ergo tantae multitudini garsionum ac iumentorum, cur, vel ad solatium mali, nobiscum necessaria non ferimus, quatenus hospites non gravemus?

De picturis et sculpturis, auro et argento in monasteriis

XII. 28. Sed haec parva sunt; veniam ad maiora, sed ideo visa minora, quia usitatiora. Omitto oratoriorum immensas altitudines, immoderatas longitudines, supervacuas latitudines, sumptuosas depolitiones, curiosas depictiones, quae dum in se orantium retorquent aspectum, impediunt et affectum, et mihi quodammodo repraesentant antiquum ritum Iudaeorum. Sed esto, fiant haec ad honorem Dei. Illud autem interrogo monachus monachos, quod in gentilibus gentilis arguebat: *Dicite*, ait ille, *pontifices, in sancto quid facit aurum?* [1]

Ego autem dico: «Dicite pauperes», —non enim attendo versum, sed sensum—, «dicite», inquam, «pauperes, si tamen pauperes, in sancto quid facit aurum»? Et quidem alia causa est episcoporum, alia monachorum. Scimus namque quod illi, sapientibus et insipientibus [2] debitores cum sint, carnalis populi devotionem, quia spiritualibus non possunt, corporalibus excitant [105] ornamentis. Nos vero qui iam de populo exivimus, qui mundi quaeque pretiosa ac speciosa pro Christo reliquimus [3], qui omnia pulchre lucentia, canore mulcentia, suave

[7] Io 5,35 [1] Persius, Sat., II, 69 [2] Rom 1,14 [3] Mt 19,27

vincias enteras. Ordenan llevar consigo manteles, vasos, platos, candelabros y maletas que revientan, no porque vayan llenas de simples colchas, sino de lujosos adornos para sus lechos. Son incapaces de alejarse apenas cuatro leguas de sus casas sin movilizar todo su equipaje; como si se pusiera en marcha un ejército o tuvieran que atravesar un desierto en el que no iban a encontrar ni lo más indispensable. ¿Es que no pueden usar el mismo vaso para beber el vino y para echar agua en sus manos? ¿Es que no vas a pegar ojo si no te acuestas sobre varios colchones y no te cubres con los cobertores más caprichosos? ¿Es que no puede servirte un mismo criado para atar el caballo, servir la mesa y preparar las camas? ¿Por qué no prescindimos de toda esa caterva de criados y caballos? Así aliviaríamos al menos la sobrecarga de tanta molestia para nuestras hospederías.

CUADROS Y ESCULTURAS. EL ORO Y LA PLATA EN NUESTROS MONASTERIOS

XII. 28. Esto no es nada. Vayamos a cosas más graves, pero que pasan inadvertidas por lo frecuentes que son. No me refiero a las moles inmensas de los oratorios, a su desmesurada largura e innecesaria anchura, ni a la suntuosidad de sus pulimentadas ornamentaciones y de sus originales pinturas, que atraen la atención de los que allí van a orar, pero quitan hasta la devoción.

A mí me hacen evocar el antiguo ritual judaico. Claro que todo esto es para la gloria de Dios. ¡No faltaba más! Pero yo, monje, pregunto a los demás monjes aquello que un pagano preguntaba a otros paganos: *Decidme, pontífices, qué hace el oro en el santuario.* Pero lo planteo de otra manera, porque no me fijo en la letra del verso, sino en su espíritu: «Decidme, pobres, si es que lo sois, ¿qué hace el oro en el santuario?» Porque una es la misión de los obispos y otra la de los monjes. Ellos se deben por igual a los sabios y a los ignorantes, y tienen que estimular la devoción exterior del pueblo mediante la decoración artística, porque no les bastan los recursos espirituales.

Pero nosotros, los que ya hemos salido del pueblo, los que hemos dejado por Cristo las riquezas y los tesoros del mundo con tal de ganar a Cristo, lo tenemos todo por basura. Todo lo que atrae por su belleza, lo que agrada por su sonoridad, lo que embriaga con su perfume, lo que halaga por su sabor, lo que deleita en su tacto. En fin, todo lo que satisface a la complacencia corporal.

olentia, dulce sapientia, tactu placentia, cuncta denique oblectamenta corporea arbitrati sumus ut stercora, ut Christum lucrifaciamus [4], quorum, quaeso, in his devotionem excitare intendimus? Quem, inquam, ex his fructum [5] requirimus: stultorum admirationem, an simplicium oblationem? An quoniam commixti sumus inter gentes, forte didicimus opera eorum, et servimus adhuc sculptilibus eorum? [6]

Et ut aperte loquar, an hoc totum facit avaritia, quae est idolorum servitus [7], et non requirimus fructum, sed datum? Si quaeris: «Quomodo»? «Miro», inquam, «modo». Tali quadam arte spargitur aes, ut multiplicetur. Expenditur ut augeatur, et effusio copiam parit. Ipso quippe visu sumptuosarum, sed mirandarum vanitatum, accenduntur homines magis ad offerendum quam ad orandum. Sic opes opibus hauriuntur, sic pecunia pecuniam trahit, quia nescio quo pacto, ubi amplius divitiarum cernitur, ibi offertur libentius. Auro tectis reliquiis signantur oculi, et loculi aperiuntur. Ostenditur pulcherrima forma Sancti vel Sanctae alicuius, et eo creditur sanctior, quo coloratior. Currunt homines ad osculandum, invitantur ad donandum, et magis mirantur pulchra, quam venerantur sacra. Ponuntur dehinc in ecclesia gemmatae, non coronae, sed rotae, circumsaeptae lampadibus, sed non minus fulgentes insertis lapidibus. Cernimus et pro candelabris arbores quasdam erectas, multo aeris pondere, miro artificis opere fabricatas, nec magis coruscantes superpositis lucernis, quam suis gemmis. Quid, putas, in his omnibus quaeritur? Paenitentium compunctio, an intuentium admiratio? O vanitas vanitatum [8], sed non vanior quam insanior! Fulget ecclesia parietibus, et in pauberibus eget. Suos lapides induit auro, et suos filios nudos deserit. [106] De sumptibus egenorum servitur oculis divitum. Inveniunt curiosi quo delectentur, et non inveniunt miseri quo sustententur. Ut quid saltem Sanctorum imagines non reveremur, quibus utique ipsum, quod pedibus conculcatur, scatet pavimentum? Saepe spuitur in ore Angeli, saepe alicuius Sanctorum facies calcibus tunditur transeuntium. Et si non sacris imaginibus, cur vel non parcitur pulchris coloribus? Cur decoras quod mox foedandum est? Cur depingis quod necesse est conculcari? Quid ibi

[4] Phil 3,8 [5] Rom 6,21 [6] Ps 105,35-36 [7] Eph 5,5; Col 3,5 [8] Eccle 1,2

¿Y podemos pretender ahora que estas cosas exciten nuestra devoción? ¿Qué finalidad perseguiríamos con ello? ¿Que queden pasmados los necios o que nos dejen sus ofrendas los ingenuos? Quizá sea que vivimos aún como los paganos y hemos asimilado su conducta rindiéndonos ante sus ídolos. O hablando ya con toda sinceridad y sin miedo, ¿no nacerá todo esto de nuestra codicia, que es una idolatría? Porque no buscamos el bien que podamos hacer, sino los donativos que van a enriquecernos. Si me preguntas, ¿de qué manera? Te respondería: de una manera originalísima. Hay un habilidoso arte que consiste en sembrar dinero para que se multiplique. Se invierte para que produzca. Derrocharlo equivale a enriquecerse. Porque la simple contemplación de tanta suntuosidad, que se reduce simplemente a maravillosas vanidades, mueve a los hombres a ofrecer donaciones más que a orar. De este modo, las riquezas generan riquezas. El dinero atrae al dinero, pues no sé por qué secreto donde más riquezas se ostentan, más gustosamente se ofrecen las limosnas. Quedan cubiertas de oro las reliquias y deslúmbranse los ojos, pero se abren los bolsillos. Se exhiben preciosas imágenes de un santo o de una santa, y creen los fieles que es más poderoso cuanto más sobrecargado esté de policromía. Se agolpan los hombres para besarlo, les invitan a depositar su ofrenda, se quedan pasmados por el arte, pero salen sin admirar su santidad. No cuelgan de las paredes simples coronas, sino grandes ruedas cuajadas de pedrerías, rodeadas de lámparas rutilantes por su luz y por sus ricas piedras engarzadas. Y podemos contemplar también verdaderos árboles de bronce, que se levantan en forma de inmensos candelabros, trabajados en delicadas filigranas, refulgentes por sus numerosos cirios y piedras preciosas.

¿Qué buscan con todo esto? ¿La compunción de los convertidos o la admiración de los visitantes? Vanidad de vanidades. ¿Vanidad o insensatez? Arde de luz la iglesia en sus paredes y agoniza de miseria en sus pobres. Recubre de oro sus piedras y deja desnudos a sus hijos. Con lo que pertenece a los pobres, se recrea a los ricos. Encuentran dónde complacerse los curiosos y no tienen con qué alimentarse los necesitados. Y encima, ni siquiera respetamos las imágenes de los santos que pululan hasta por el pavimento que pisan nuestros pies. Más de una vez se escupe en la boca de un ángel o se sacude el calzado sobre el rostro de un santo. Si es que llegamos a no poder prescindir de imágenes en el suelo, ¿por qué se han de pintar con tanto esmero? Es embellecer lo que en seguida se va a estropear. Es pintar lo que se va a pisar. ¿Para qué tanta ima-

valent venustae formae, ubi pulvere maculantur assiduo? Denique quid haec ad pauperes, ad monachos, ad spirituales viros? Nisi forte et hic adversus memoratum iam Poetae versiculum propheticus ille respondeatur: *Domine, dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae* [9]. Assentio: patiamur et haec fieri in ecclesia, quia etsi noxia sunt vanis et avaris, non tamen simplicibus et devotis.

29. Ceterum in claustris, coram legentibus fratribus, quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? Quid feri leones? Quid monstruosi centauri? Quid semihomines? Quid maculosae tigrides? Quid milites pugnantes? Quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiam; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparet ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando [10]. Proh Deo! si non pudet ineptiarum, cur vel non piget expensarum?

30. Multa quidem et alia suggerebat addenda larga materia; sed avellit [107] me et propria satis anxia occupatio, et tua, frater Ogere, nimis festina discessio, qui videlicet nec morari diutius acquiescis, nec abire tamen vis absque recenti opusculo. Facio itaque quod vis: et te dimitto, et sermonem brevio, praesertim quia utiliora sunt pauca in pace, quam multa cum scandalo. Et utinam haec pauca scripserim sine scandalo! Enimvero vitia carpens, scio me offendere vitiosos. Potest tamen fieri, volente Deo, aliquibus quos me timeo exasperasse, potius placiturum esse, sed si desinant esse vitiosi; si videlicet et districtiores desinant esse detractores, et remissiores amputent superfluitates; si sic quisque bonum teneat quod tenet [11], ut alium aliud tenentem non iudicet; si qui accepit iam esse bonus, non invideat melioribus, et qui sibi videtur agere melius, bonum non spernat [12] alterius; si qui districtius vivere possunt, eos qui non possunt nec aspernentur, nec aemulentur, et qui non possunt, eos qui possunt sic mirentur, ut temere non imitentur. Sicut enim non licet his, qui maius aliquid forte voverunt, ad

[9] Ps 25,8 [10] Ps 1,2 [11] 2 Thess 2,7 [12] Rom 14,3

gen primorosa empolvándose continuamente? ¿De qué le sirve esto a los pobres, a los monjes y a los hombres espirituales?

A no ser que respondamos a aquella pregunta del póeta con las palabras del salmo: *Señor, yo amo la belleza de tu casa, el lugar donde reside tu gloria.* En ese caso lo toleraría, pues aunque son nocivas las riquezas para los superficiales y los avaros, no lo son para los hombres sencillos y devotos.

29. Pero en los capiteles de los claustros, donde los hermanos hacen su lectura, ¿qué razón de ser tienen tantos monstruos ridículos, tanta belleza deforme y tanta defomidad artística? Esos monos inmundos, esos fieros leones, esos horribles centauros, esas representaciones y carátulas con cuerpos de animal y caras de hombres, esos tigres con pintas, esos soldados combatiendo, esos cazadores con bocinas... Podrás también encontrar muchos cuerpos humanos colgados de una sola cabeza, y un solo tronco para varias cabezas. Aquí un cuadrúpedo con cola de serpiente, allí un pez con cabeza de cuadrúpedo, o una bestia con delanteros de caballo y sus cuartos traseros de cabra montaraz. O aquel otro bicho con cuernos en la cabeza y forma de caballo en la otra mitad de su cuerpo. Por todas partes aparece tan grande y prodigiosa variedad de los más diversos caprichos, que a los monjes más les agrada leer en los mármoles que en los códices, y pasarse todo el día admirando tanto detalle sin meditar en la ley de Dios. ¡Ay Dios mío! Ya que nos hacemos insensibles a tanta necedad, ¿cómo no nos duele tanto derroche?

30. Un tema tan complejo como éste me da pie para extenderme mucho más. Pero me apremian mis propias ocupaciones, bastante absorbentes, y tu prisa para marcharte, querido Ogerio, pues no estás dispuesto a demorarte más ni quieres irte sin este nuevo opúsculo. Por eso voy a satisfacer tu doble deseo. Te dejo partir y resumo lo que aún me falta. Por otra parte, es mejor decir poco con paz que mucho con escándalo. Y ojalá que ese poco lo haya escrito sin escandalizar a nadie. Pues sé muy bien que fustigando vicios se ofende a sus autores. Aunque también podría suceder, con el querer de Dios, que algunos a quienes yo temo exasperar, quizá lo lean a gusto, si es que se corrigen de sus vicios.

Concretando. Todo dependerá de que los monjes más rigurosos dejen de murmurar y los más relajados corten con lo superfluo. Así, cada uno conservaría el don que posee, sin juzgar al que no lo tiene; si el que ya optó por ser bueno no envidia a los que son mejores y el que cree obrar mejor no desprecia la bondad del otro; si los que pueden vivir más rigurosamente

id quod minus est descendere, ne apostatentur, sic non omnibus expedit de bonis minoribus ad maiora transire, ne praecipitentur.

De monachis ex aliis ordinibus et monasteriis ad nos venientibus et postea recedentibus

31. Scio quippe nonnullos de aliis et congregationibus et institutionibus ad nostrum Ordinem pervolasse, pulsasse, intrasse, qui hoc quidem agendo, et suis scandala reliquerunt, et nobis nihilominus attulerunt, dum quantum illos sua temeraria discessione, tantum nos turbarunt sua misera conversatione. Et quoniam superbe spreverunt quod tenebant et temere praesumpserunt [108] quod non valebant, digno Deus exitu eorum tandem patefecit ignaviam, quia et impudenter deseruerunt quod imprudenter arripuerant, et turpiter redierunt [13] ad id quod leviter deseruerant. Cum enim claustra nostra sui potius Ordinis impatientia quam desiderio nostri expetierint, ostendunt quod sunt, dum a vobis ad nos, a nobis ad vos instabili levitate pervolantes, et nobis, et vobis, et omnibus bonis scandalum faciunt. Quamquam ergo nonnullos eorum noverimus, qui et fortiter, Deo auctore, coeperunt et, ipso protectore, fortius perseverant, securius est tamen ut perseveremus in bono quod coepimus, quam quod incipiamus ubi non perseveremus, et hoc pariter omnes studeamus, quo, secundum Apostoli consilium, omnia nostra in caritate fiant [14]. Haec est nostra de vestro et nostro Ordine sententia; haec nostris, haec non de vobis, sed vobis me solere dicere, nullus melius mihi testis erit quam vos, et si quis me novit sicut vos. Quae in vestris laudabilia sunt, laudo et praedico; si quae reprehendenda sunt, ut emendentur, vobis et aliis amicis meis suadere soleo. Hoc non est detractio, sed attractio. Quod ut nobis a vobis semper fiat, omnino precor et supplico. Valete.

[13] 2 Mach 9,2 [14] 1 Cor 16,14

no vilipendian a los que no pueden hacerlo y éstos admiran a los primeros, pero sin pretender imitarlos temerariamente. A los que ya profesaron una vida más rigurosa no les está permitido descender a otra menos exigente sin caer en la apostasía. Lo cual no quiere decir que haya que llegar a la conclusión de que todos deberían pasarse de observancias menores a otras mayores, para que caigan en la ruina.

LOS MONJES QUE VIENEN A NOSOTROS DE OTRAS ORDENES

31. Me consta que algunos, procedentes de otras congregaciones e institutos, se dieron demasiada prisa para acudir e ingresar en nuestra Orden. Pero entre los suyos sembraron el escándalo y a nosotros nos perjudicaron. A ellos por su temeraria huida y a nosotros porque nos perturbaron con su pobre manera de vivir como monjes. Además despreciaron altivamente lo que ya tenían e intentaron temerariamente lo que les superaba; al fin Dios les hizo descubrir su equivocación acabando como tenían que acabar. Efectivamente, terminaron abandonando descaradamente lo que imprudentemente abrazaron, y vergonzosamente se volvieron a lo que habían dejado sin verdaderas razones. Sólo buscaban nuestros claustros porque eran incapaces de vivir pacientemente dentro de su Orden, y no porque deseasen la nuestra. Ahora se muestran tal como son, yendo y viniendo de vuestros monasterios a los nuestros, y de los nuestros a los vuestros con una veleidad tan inestable, que nos escandalizan a nosotros, a vosotros y a todos los hombres de sentido común. Es verdad que también hemos conocido a otros que, con la gracia de Dios, comenzaron con toda decisión y, con su ayuda, perseveran con mayor tesón todavía. Sin embargo, es mucho más seguro continuar allí donde comenzamos que volver a empezar en otra Orden donde no vamos a perseverar. De todas maneras, lo que unos y otros hemos de intentar es cumplir lo que nos aconseja el Apóstol: Todo lo que hagamos, que sea con amor. Esto es lo que yo pienso a propósito de esa polémica entre vuestra Orden y la nuestra. Esto es lo que suelo decir a los nuestros y a los vuestros; lo que me gusta no sólo comentar sobre vosotros, sino manifestaros directamente a vosotros mismos. Y esto lo sabes tú muy bien, porque nadie me conoce como tú. Todo lo que en vosotros considero laudable, lo alabo y lo elogio. Y en lo que me parece menos recto, trato de exhortaros a ti y a otros amigos míos para que lo enmendéis. Esto no es detracción, sino atracción. Te ruego y suplico que procedáis siempre con nosotros de la misma manera. Saludos.

LIBRO SOBRE EL AMOR A DIOS

Traducción de MARIANO BALLANO

INTRODUCCION

El amor es tan eterno y tan actual como el hombre. Y es que ser hombre y amar son dos aspectos de una misma realidad. El amor es la capacidad humana por excelencia: es su deber, su gozo, su tarea.

De Bernardo sabemos que era muy afectivo, pronto al amor. «El amor le poseía por completo», nos dice su primer biógrafo, Guillermo de Saint-Thierry (*Vita prima* l.1, c.XIV, 71: PL 185,266B). Y lo que vive lo proyecta en su pensamiento: «Bernardo sólo ha escrito un tratado de espiritualidad y ha iluminado un único aspecto de las relaciones del alma con Dios: el amor» (LE BAIL, *Saint Bernard:* DS I, 1474). Es el Doctor de la Caridad. Su vida es una experiencia de amor humano y cristiano; y sus escritos un canto, un poema al amor de Dios al hombre, y un deseo de contagiar e incendiar a los hombres en ese amor de Dios.

No contento con este enfoque general de toda su vida y obra, le dedica un tratado: «¿Por qué amar a Dios? ¿Cómo amarle?» Aprovecha una deuda de gratitud, y se entrega entusiasmado al ocio de escribir: «Es lo más sabroso, lo más fácil de explicar y lo más edificante para quien lo lea» *(AmD.*, pról.).

El amor para Bernardo es un *affectus*, un movimiento espiritual, un ímpetu natural. Pero un ímpetu, una pasión que procede de la naturaleza humana y está sometida a la ley misma de la vida divina. El hombre ama porque es imagen, capacidad de Dios. El amor es una realidad humana y divina a la vez, es Dios que moldea y diviniza al hombre. La caridad es una participación viva de la Caridad.

Al hombre que quiere vivir, esto es, experimentar el amor, realizar la salvación, Bernardo no le ofrece especulaciones racionales ni le dice quién es Dios. Prefiere repetirle qué es Dios para el hombre, para nosotros. Su palabra es meridiana: Dios-Caridad es el autor de nuestra salvación. Existe un primer

Amor, y ése es el motivo de nuestro amor a Dios. El amor primero de Dios crea el amor en el hombre.

El motivo de amar a Dios no es otro que el mismo Dios. El es la causa eficiente y final. El principio y el fin de nuestro amor. El itinerario, la meta del amor humano es volver al Origen, a la Plenitud, a la Consumación. No olvidemos que la doctrina de San Bernardo es una doctrina monástica. El propósito que la anima es recuperar, salvar, transformar al hombre que busca a Dios. Y esta búsqueda se apoya y se realiza sobre la base de la semejanza Dios-hombre: «por naturaleza el semejante busca a su semejante» (SC LXXXII, 7). Y lo que diviniza al hombre es el amor.

Dios-Amor es, pues, el creador, el provocador, el resorte del amor del hombre, en todas sus manifestaciones. La Caridad, que es Dios, está en el centro mismo del alma, porque El es el amor con que ella ama y es amada. Esta presencia permanente nos indica qué experiencia religiosa quiere transmitir el abad de Clairvaux. El amor para él, más que un don de Dios, es Dios mismo que se da al hombre. Por eso es imposible amar a Dios por sí mismo sin ser amado por él, sin experimentarlo. La condición previa y fundamental de la criatura es «ser amada», sentir que Dios es bueno con ella.

¿Cómo dirigirá el hombre sus sentimientos, sus afectos, su amor hacia Dios? Bernardo responde: por la conversión. Empresa que dura toda la vida. «¡Y ojalá!» Las etapas de este retorno a Dios son los cuatro grados clásicos del amor. Podríamos llamarlos también cuatro experiencias o sabores del amor humano: el hombre ama al hombre en sí mismo y en el prójimo, el hombre ama a Dios porque es bueno con el hombre, el hombre ama a Dios por Dios, y el hombre se ama a sí mismo por Dios.

Es interesante advertir que estos grados o experiencias humanas aparecen siempre en un nivel sociológico: purificación, renovación u ordenación de la voluntad o de sus afectos. Intentan restituirle el verdadero juicio de valor o aprecio práctico del amor. Siempre, claro está, bajo la dirección y eficacia directa de la gracia. Partiendo del amor carnal o de sí mismo, el alma bien dirigida —*recto tramite*— pasa a amar a Dios por lo que él da y hace con el hombre, para desembocar amando a Dios y al hombre por Dios.

Siglos más tarde, M. Eckhart repite el mismo esquema: «Si te amas a ti mismo, amas a todos los demás como a ti mismo. Mientras ames a otra persona menos que a ti mismo, no lograrás realmente amarte; pero si amas a todos por igual, incluyén-

dote a ti, los amarás como a una sola persona, y esa persona es a la vez Dios y el hombre» (citado por E. FROMM, en *El arte de amar* [Paidós, 1980] p.67).

Es interesante poner de relieve el empeño de Bernardo en afirmar y repetir que el amor es un «afecto natural», «un deseo natural», «un bien común», algo innato, de justicia natural. Quiere purificarlo de toda especie de subjetivismo e individualismo y colocarlo en el plano de lo objetivo. Dios, la creación, el hombre, es un bien común y universal, que merece y debe ser aprehendido por la voluntad, actualizando su capacidad de deseo, posesión y comunión que es el amor.

¿Cuándo escribió Bernardo este opúsculo? Aimeric, a quien se lo dedica, fue cardenal-diácono de Roma desde 1126 a 1141. En estas fechas hay que colocar su composición, sin poder precisar más.

Los editores nos dicen que ha sido uno de los escritos de Bernardo más copiados y difundidos. En primer lugar por el tema, y también por la riqueza doctrinal y elegancia de la obra.

[119] *LIBER DE DILIGENDO DEO* *

PROLOGUS

Viro illustri domino Aimerico, ecclesiae Romanae diacono cardinali et cancellario, Bernardus, abbas dictus de Claravalle: Domino vivere et in Domino mori.

Orationes a me, et non quaestiones, poscere solebatis: et quidem ego ad neutrum idoneum me esse confido. Verum illud indicit professio, etsi non ita conversatio; ad hoc vero, ut verum fatear, ea mihi deesse video, quae maxime necessaria viderentur, diligentiam et ingenium. Placet tamen, fateor, quod pro carnalibus spiritualia [1] repetitis, si sane apud locupletiorem id facere libuisset. Quia vero doctis et indoctis pariter in istiusmodi excusandi mos est, nec facile scitur, quae vere ex imperitia, quaeve ex verecundia excusatio prodeat, si non iniuncti operis oboeditio probat, accipite de mea paupertate quod habeo, ne tacendo philosophus puter. Nec tamen ad omnia spondeo me responsurum: ad id solum quod de diligendo Deo quaeritis, respondebo quod ipse dabit. Hoc enim et sapit dulcius, et tractatur securius, et auditur utilius. Reliqua diligentioribus reservate.

I. 1. Vultis ergo a me audire quare et quo modo diligendus sit Deus. Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere. Estne hoc satis? Fortassis utique, sed sapienti. Ceterum si et insipientibus debitor sum [2], ubi sat est dictum sapienti, etiam illis gerendus mos est. Itaque propter [120] tardiores idem profusius quam profundius repetere non gravabor. Ob duplicem ergo causam Deum dixerim propter seipsum diligendum: sive quia nihil iustius, sive quia nil diligi fructuosius potest. Duplicem siquidem parit sensum, cum quaeritur de Deo, cur diligendus sit. Dubitari namque potest quid potissimum dubitetur: utrumnam quo suo merito Deus, aut certe quo nostro sit commodo diligendus. Sane ad utrumque idem responderim, non plane aliam mihi dignam occurrere

* Edic. LECLERCQ III

[1] 1 Cor 9,11 [2] Rom 1,14

LIBRO SOBRE EL AMOR A DIOS

Prólogo

Al ilustre señor Aimeric, Cardenal diácono y Canciller de la Iglesia de Roma, Bernardo, abad de Claraval, le desea vivir y morir en el Señor.

Hasta ahora siempre me has pedido oraciones, nunca me has apremiado a que te explique ninguna cuestión. Reconozco que me siento incapaz de satisfacerte en lo uno y en lo otro. Lo primero me lo exige mi profesión, pero no lo cumplo en mi vivir monástico. Para lo segundo, si te digo la verdad, me encuentro sin lo más indispensable, que es habilidad e ingenio.

Sin embargo, me agrada muchísimo que me pidas cosas espirituales a cambio de las materiales. Aunque deberías haber recurrido a otro más rico que yo. En semejantes circunstancias, sabios e ignorantes acostumbran presentar sus excusas. Y no suele ser fácil distinguir entre los pretextos de la ignorancia y los de la sencillez de espíritu. Suele quedar manifiesto en el sencillo hecho de obedecer a lo que a uno le mandan.

Acoge, pues, lo que te presenta mi pobreza, pues no quiero que me tomen por filósofo al darte la callada por respuesta. Tampoco te prometo responder a todas tus preguntas, sino solamente a lo que me consultas sobre el amor a Dios. Y lo haré conforme él me inspire. Esto es lo más sabroso, lo más fácil de explicar y lo más edificante para quien lo lea. Para el resto acude a otros más competentes.

I. 1. Quieres que te diga por qué y cómo debemos amar a Dios. En una palabra: el motivo de amar a Dios es Dios. ¿Cuánto? Amarle sin medida. ¿Así de sencillo? Sí, para el sabio. Pero como estoy en deuda también con los ignorantes, debo satisfacerles. Y en atención a los menos dotados desarrollaré gustosamente el tema con más amplitud y profundidad.

Diría que hay dos razones por las que Dios debe ser amado por sí mismo. Una, porque no hay nada más justo; otra, porque nada se puede amar con más provecho. Preguntarse por qué debe ser amado Dios plantea dos cuestiones, pues podemos dudar radicalmente de dos cosas fundamentales: qué razones presenta Dios para que le amemos y qué ganamos nos-

causam diligendi ipsum, praeter ipsum. Et prius de merito videamus.

Quo suo merito diligendus sit Deus

Multum quippe meruit de nobis, qui et immeritis dedit seipsum nobis [3]. Quid enim melius seipso poterat dare vel ipse? Ergo si Dei meritum quaeritur, cum ipsum diligendi causa quaeritur, illud est praecipuum: quia *ipse prior dilexit nos* [4]. Dignus plane qui redametur, praesertim si advertatur quis, quos quantumque amaverit. Quis enim? Non is cui omnis spiritus [5] confitetur: *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges?* [6] Et vera huius caritas maiestatis, quippe non quaerentis quae sua sunt [7]. Quibus autem tanta puritas exhibetur? *Cum adhuc,* inquit, *inimici essemus, reconciliati sumus Deo* [8]. Dilexit ergo Deus, et gratis, et inimicos. Sed quantum? Quantum dicit Ioannes: *Sic Deus dilexit mundum, ut unigenitum daret* [9]; et Paulus: *Qui proprio,* ait, *filio non pepercit, sed pro nobis tradidit illum* [10]; ipse quoque Filius pro se: *Maiorem,* inquit, *caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* [11]. Sic meruit iustus ab [121] impiis [12], summus ab infimis omnipotens. Sed dicit aliquis: «Ita quidem ab hominibus; sed ab angelis non ita». Verum est, quia necesse non fuit. Ceterum qui hominibus subvenit in tali necessitate, servavit angelos a tali necessitate; et qui, homines diligendo, tales fecit ne tales remanerent, ipse aeque diligendo dedit et angelis ne tales fierent.

II. 2. Quibus haec palam sunt, palam arbitror esse et cur Deus diligendus sit, hoc est unde diligi meruerit. Quod si infideles haec latent, Deo tamen in promptu est ingratos confundere super innumeris beneficiis suis, humano nimirum et usui praestitis, et sensui manifestis. Nempe quis alius administrat cibum omni vescenti, cernenti lucem, spiranti flatum? Sed stultum est velle modo enumerare, quae innumera esse non longe ante praefatus sum: satis est ad exemplum praecipua protulisse, panem, solem et aerem. Praecipua dico, non quia

[3] Gal 1,4 [4] 1 Io 4,9 [5] 1 Io 4,2 [6] Ps 15,2 [7] 1 Cor 13,4-5 [8] Rom 5,10 (Vg: *om* adhuc) [9] Io 3,16 (Vg: Sic enim, ut Filium suum) [10] Rom 8,32 (Vg: Qui etiam, filio suo, nobis omnibus) [11] Io 15,13 (Vg: Maiorem hac dilectionem, *om* quam) [12] Rom 5,6-7

otros con amarle. A estos dos planteamientos no encuentro otra respuesta más digna que la siguiente: la razón para amar a Dios es él mismo.

Fijémonos, primeramente, en las razones para amarle.

DIOS DEBE SER AMADO POR SÍ MISMO

Mucho merece de nosotros quien se nos dio sin que le mereciéramos. ¿Nos pudo dar algo mejor que a sí mismo? Por eso, cuando nos preguntamos qué razones nos presenta Dios para que le amemos, ésta es la principal: *Porque él nos amó primero.* Bien merece que le devolvamos el amor, si pensamos quién, a quiénes y cuánto ama. ¿Pues quién es él? Aquel a quien todo ser dice: *Tú eres mi Dios y ninguna necesidad tienes de mis bienes.* ¡Qué amor tan perfecto el de su Majestad, que no busca sus propios intereses! ¿Y en quién se vuelca este amor tan puro? *Cuando éramos enemigos nos reconcilió con Dios.* Luego quien ama gratuitamente es Dios, y además, a sus enemigos. ¿Cuánto? Nos lo dice Juan: *Tanto amó Dios al mundo, que nos dio a su Hijo único.* Y Pablo: *No perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros.* Y lo afirma él mismo: *Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos.* Por eso mereció el Justo que le amen los impíos y el Omnipotente que le amen los más débiles. Podría objetarse: «se comportó así con los hombres, mas no con los ángeles». Es cierto; pero porque no fue necesario. Por lo demás, el mismo que socorrió a los hombres en tan apretada situación libró a los ángeles de ella. Y el que, por amor a los hombres, los salvó del estado en que se hallaban, por ese mismo amor libró a los ángeles de caer en él.

II. 2. Los que tienen claro esto, comprenderán con la misma claridad por qué debe amarse a Dios, esto es, por qué se merece nuestro amor. Si los incrédulos se empeñan en serlo, es justo que Dios los confunda por ingratos a los dones con que abruma al hombre para bien suyo y los tiene tan a su alcance.

¿De quién, sino de El, recibimos el alimento que comemos, la luz que contemplamos y el aire que respiramos? Sería de necios pretender hacer una lista completa de lo que es incontable, como acabo de decir. Baste con haber citado los más imprescindibles: el pan, la luz y el aire. Los más imprescindibles, no porque sean los más trascendentes, sino los más necesarios al cuerpo.

El hombre maneja una escala de valores más decisiva para

excellentiora, sed quia necessariora; sunt quippe corporis. Quaerat enim homo eminentiora bona sua in ea parte sui, qua praeeminet sibi, hoc est anima, quae sunt dignitas, scientia, virtus: dignitatem in homine liberum dico arbitrium, in quo ei nimirum datum est ceteris non solum praeeminere [1], sed et praesidere animantibus [2]; scientiam vero, qua eamdem in se dignitatem agnoscat, non a se tamen; porro virtutem, qua subinde ipsum a quo est, et inquirat non segniter, et teneat fortiter, cum invenerit.

3. Itaque geminum unumquodque trium horum apparet. Dignitatem siquidem demonstrat humanam non solum naturae praerogativa, sed et potentia dominatus, quod terror hominis super cuncta animantia terrae imminere decernitur. Scientia quoque duplex erit, si hanc ipsam dignitatem vel aliud quodque bonum in nobis, et nobis inesse, et a nobis non esse noverimus. Porro virtus et ipsa aeque bifaria cognoscetur, si auctorem consequenter inquirimus, inventoque inseparabiliter inhaeremus. Dignitas ergo sine scientia non prodest; illa vero etiam obest, si virtus defuerit, quod utrumque ratio subiecta declarat. Habere enim quod habere te nescias, quam gloriam habet? Porro nosse quod habeas, sed quia a te non habeas [3] ignorare, habet gloriam, sed non apud Deum. Apud se autem glorianti dicitur ab Apostolo: [122] *Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* [4] Non ait simpliciter: *Quid gloriaris?*, sed addit: *quasi non acceperis* [5], ut asserat reprehensibilem, non qui in habitis, sed qui tamquam in non acceptis gloriatur. Merito vana gloria nuncupatur huiusmodi, veritatis nimirum solido carens fundamento. Veram enim gloriam ab hac ita discernit: *Qui gloriatur*, ait, *in Domino glorietur* [6], hoc est in veritate. Veritas quippe Dominus est [7].

4. Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a teipso non sis, ne aut omnino videlicet non glorieris, aut inaniter glorieris. Denique si non cognoveris, inquit, teipsam, egredere post greges sodalium tuorum [8]. Revera ita fit: homo factus in honore, cum honorem ipsum non intelligit, talis suae ignorantiae merito comparatur pecoribus [9], velut quibusdam praesentis suae corruptionis et mortalitatis consortibus. Fit igitur ut sese non agnoscendo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus incipiat aggregari, dum ignara pro-

[1] Gen 1,26 [2] Gen 9,2 [3] Rom 4,2 [4] 1 Cor 4,7 (Vg: Quid autem) [5] 1 Cor 4,7 [6] 1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17 [7] Io 14,6 [8] Cant 1,6-7 [9] Ps 48,13

ese plano superior de su ser, que es su alma: su dignidad, su ciencia, su virtud. Su dignidad radica en su libre albedrío, distintivo por el que se destaca sobre las demás criaturas y domina a los simples animales. Su inteligencia le permite, a su vez, reconocer su dignidad, no como algo propio, sino como don recibido. Finalmente, la virtud le impulsa a buscar con afán a su Creador y adherirse estrechamente a él cuando lo ha encontrado.

3. Cada uno de estos tres valores contiene una doble realidad. La dignidad se manifiesta en la superioridad de naturaleza y en la capacidad de dominar y atemorizar a todos los animales de la tierra. La inteligencia humana estriba asimismo en aceptar esta dignidad y cualquier otra como algo que radica en nosotros, pero que no nace de nosotros. La virtud, por su parte, se abre en dos direcciones: la búsqueda del Creador y la adhesión apasionada a El una vez hallado. En consecuencia, la dignidad sin la inteligencia no sirve para nada; la inteligencia sin la virtud es más bien un obstáculo. Ambas cosas quedan al descubierto cuando ponemos la razón a nuestro servicio. ¿Qué gloria puede aportarte poseer algo sin saber que lo posees? Saber que posees una cosa, ignorando que no la tienes por ti mismo, implica por supuesto su gloria, pero no delante de Dios. Dirigiéndose a los que se glorían en sí mismos, dice el Apóstol: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si de hecho lo has recibido, ¿a qué tanto orgullo como si nadie te lo hubiera dado?* No pregunta solamente: *¿De qué te glorías?*, sino que añade: *Como si nadie te lo hubiera dado*. Con lo cual aclara que es reprensible, no el que se gloría de lo que tiene, sino el que no reconoce que lo ha recibido de otro. Con razón se le llama a eso vanagloria, porque no se basa en el sólido cimiento de la verdad. La auténtica gloria es de otro signo: *El que esté orgulloso, que esté orgulloso en el Señor*, es decir, en la verdad. Y la verdad es el Señor.

4. Debes recordar siempre dos cosas: qué eres y qué no eres por ti mismo. Así no serás nunca orgulloso; y si te enorgulleces, no lo harás por vanagloria. Dice la Escritura que si no te conoces a ti misma, sigas tras las huellas de las ovejas, tus compañeras. Y de hecho es así. El hombre ha sido creado como la criatura más digna. Cuando no reconoce su propia dignidad, se asemeja por su ignorancia a los animales y se degrada hasta ser con ellos partícipe de su corrupción y de su mortalidad. El que no vive como noble criatura, dotada de inteligencia, se identifica con los brutos animales. Olvida la grandeza que lleva dentro de sí, y se configura con las cosas sensibles de fuera por seguir los caprichos de su curiosidad y no consi-

priae gloriae, quae ab intus est [10], conformanda foris rebus sensibilibus, sua ipsius curiositate abducitur, efficiturque una de ceteris, quod se prae ceteris nihil accepisse [11] intelligat. Itaque valde cavenda haec ignorantia, qua de nobis minus nobis forte sentimus; sed non minus, immo et plus illa, qua plus nobis tribuimus, quod fit si bonum quodcumque in nobis esse, et a nobis, decepti putemus. At vero super utramque ignorantiam declinanda et exsecranda illa praesumptio est, qua sciens et prudens forte audeas de bonis non tuis tuam quaerere gloriam, et quod certus es a te tibi non esse, inde tamen alterius rapere non verearis honorem. Prior equidem ignorantia gloriam non habet; posterior vero habet quidem, sed non apud Deum [12]. Ceterum hoc tertium malum, quod iam scienter committitur, usurpat et contra Deum. In tantum denique ignorantia illa posteriore haec arrogantia gravior ac periculosior apparet, quo per illam quidem Deus nescitur, per istam et contemnitur; in tantum et priore deterior ac detestabilior, ut cum **[123]** per illam pecoribus, per istam et daemonibus sociemur. Est quippe superbia et delictum maximum, uti datis tamquam innatis, et in acceptis beneficiis gloriam usurpare benefici.

5. Quamobrem cum duabus istis, dignitate atque scientia, opus est et virtute, quae utriusque fructus est, per quam ille inquiritur ac tenetur, qui omnium auctor et dator merito glorificetur de omnibus. Alioquin sciens et non faciens digna, multis vapulabit [13]. Quare? Utique quia *noluit intelligere ut bene ageret* [14]; magis autem *iniquitatem meditatus est in cubili suo* [15], dum de bonis, quae a se non esse ex scientiae dono certissime comperit, boni Domini gloriam servus impius captare sibi, immo et raptare molitur. Liquet igitur et absque scientia dignitatem esse omnino inutilem, et scientiam absque virtute damnabilem. Verum homo virtutis, cui nec damnosa scientia, nec infructuosa dignitas manet, clamat Deo et ingenue confitetur: *Non nobis*, inquiens, *Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* [16]; hoc est: Nil nobis, o Domine, de scientia, nil nobis de dignitate tribuimus, sed tuo totum, a quo totum est, nomini deputamus.

6. Ceterum paene a proposito longe nimis digressi sumus, dum demonstrare satagimus, eos quoque qui Christum

[10] Ps 44,14 [11] 1 Cor 4,6-7 [12] Rom 4,2 [13] Lc 12,47 [14] Ps 35,4 [15] Ps 35,5 [16] Ps 113,9

derar todo lo que ha recibido por encima de los demás seres.

Evitemos, por tanto, esa doble ignorancia de la que podemos ser víctimas. Una nos incita a buscar nuestra gloria a niveles más bajos que los nuestros. Y por la otra pretendemos atribuirnos cosas que superan nuestra capacidad; podemos encontrarlas en nosotros, pero no debemos pensar que son exclusivamente nuestras. Y con mayor cautela todavía tienes que huir de esa presunción execrable, por consciente y deliberada, que te invita a buscar la gloria propia en bienes que no son tuyos; de los que estás plenamente cierto que no te corresponden y, sin embargo, tienes el valor de usurpar la gloria ajena. La primera ignorancia carece de gloria; la segunda sí que la tiene, pero no según Dios. Y la presunción, que es un vicio plenamente consciente, se apropia de la gloria del mismo Dios. Arrogancia mucho más grave y perniciosa que las anteriores; porque en ellas no se reconoce a Dios, pero en ésta se le desprecia. Es peor y más detestable, porque, además de rebajarnos a nivel de los brutos animales, nos equiparamos a los mismos demonios. Pecado enorme la soberbia: se apropia de la gloria de su bienhechor en los dones que recibe y los considera como connaturales a sí mismo.

5. En consecuencia, a la dignidad y a la inteligencia debe acompañarles la virtud, que es su fruto. Por ellas se busca y se posee al que, como dueño y distribuidor de todo bien, merece ser glorificado en todo. El que sabe y no hace lo que debe, recibirá muchos palos. ¿Por qué? Pues porque *no quiso conocer el bien y practicarlo,* sino al contrario, *acostado, planeó el crimen.* Como siervo infiel, intenta apropiarse e incluso arrebatarle la gloria a su Señor en aquellos bienes que sabe perfectamente que no son suyos. Son, por tanto, evidentes dos cosas: que la dignidad propia es inútil si no se reconoce, y que su conocimiento sólo servirá de castigo si no le acompaña la virtud. Es verdaderamente virtuoso aquel a quien ni su propio conocimiento le hace daño, ni su dignidad personal le adormece, y por eso confiesa sencillamente delante del Señor: *No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria.* Como si dijera: Señor, no nos pertenece a nosotros mismos absolutamente nada; ni nuestro propio conocimiento, ni nuestra propia dignidad; todo lo atribuimos a ti, de quien todo procede.

6. Pero con esta digresión hemos ido demasiado lejos. Queríamos explicar cómo aun los que desconocen a Cristo saben por ley natural que deben amar a Dios por sí mismo, a través de los dones naturales que poseen en su cuerpo y en su

nesciunt, satis per legem naturalem ex perceptis bonis corporis animaeque moneri, quatenus Deum propter Deum et ipsi diligere debeant. Nam ut breviter, quae super hoc dicta sunt, iterentur: quis vel infidelis ignoret, suo corpori non ab alio in hac mortali vita supradicta illa necessaria ministrari, unde videlicet subsistat, unde videat, unde spiret, quam ab illo, qui dat escam omni carni [17], qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos? [18] Quis item vel impius putet alium eius, quae in anima splendet, humanae dignitatis auctorem, praeter illum ipsum, qui in Genesi loquitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram?* [19] Quis alium scientiae largitorem existimet, nisi aeque ipsum, qui docet hominem scientiam? [20] Quis rursum munus [**124**] sibi aliunde virtutis aut putet datum, aut speret dandum, quam de manu itidem Domini virtutum? Meretur ergo amari propter seipsum Deus, et ab infideli, qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum. Proinde inexcusabilis est [21] omnis etiam infidelis, si non diligit Dominum Deum suum toto corde, tota anima, tota virtute [22] sua. Clamat nempe intus ei innata, et non ignota rationi, iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui totum se debere non ignorat. Verum id difficile, immo impossibile est, suis scilicet quempiam liberive arbitrii viribus semel accepta a Deo, ad Dei ex toto convertere voluntatem, et non magis ad propriam retorquere, eaque sibi tamquam propria retinere, sicut scriptum est: *Omnes quae sua sunt quaerunt* [23], et item: *Proni sunt sensus et cogitationes hominis in malum* [24].

III. 7. Contra quod plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Iesum, et hunc crucifixum [1]: dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem [2] in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur. Facile proinde plus diligunt, qui se amplius dilectos intelligunt: cui autem minus donatum est, minus diligit [3]. Iudaeus sane, sive paganus, nequaquam talibus aculeis incitatur amoris, quales Ecclesia experitur, quae ait: *Vulnerata caritate ego sum* [4], et rursum: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo* [5]. Cernit regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua [6]; cernit Unicum Patris, crucem sibi baiulantem [7]; cernit caesum

[17] Ps 135,25 [18] Mt 5,45 [19] Gen 1,26 [20] Ps 93,10 [21] Rom 3,2 [22] Mc 12,30 [23] Phil 2,21 (Vg: Omnes enim) [24] Gen 8,21 (Vg: sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt) [1] 1 Cor 2,2 [2] Eph 3,19 [3] Lc 7,47 [4] Cant 2,5 sec. ant. vers. [5] Cant 2,5 [6] Cant 3,11 [7] Io 19,17

alma. Resumiendo lo que hasta aquí hemos dicho: ¿quién ignora, aunque carezca de fe, que hemos recibido de él todo lo necesario para nuestra vida corporal? El alimento, la respiración, la vista, todo procede del que sustenta a todo viviente, haciendo salir el sol sobre buenos y malos y enviando la lluvia a justos y pecadores.

¿Quién, por impío que sea, podrá siquiera concebir que la dignidad humana, tan refulgente en el alma, haya podido ser creada por otro ser distinto al que dice en el Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*? ¿Quién puede pensar que el hombre pudiera haber recibido la sabiduría de otro que no sea justamente el mismo que se la enseña? ¿De quién, sino del Señor de las virtudes, ha podido recibir el don de la virtud que le ha dado o está dispuesto a darle?

Con razón, pues, merece Dios ser amado por sí mismo, incluso por el que no tiene fe. Desconoce a Cristo, pero se conoce a sí mismo. Por eso nadie, ni el mismo infiel, tiene excusa si no ama al Señor su Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda su fuerza. Clama en su interior una justicia innata y no desconocida por la razón. Esta le impulsa interiormente a amar con todo su ser a quien reconoce como autor de todo cuanto ha recibido. Pero es difícil, por no decir imposible, que el hombre sólo por sus propias fuerzas o por su libre voluntad sea capaz de atribuir a Dios plenamente todo lo que de él ha recibido. Más fácil es que se lo atribuya a sí mismo y lo retenga como suyo. Así lo confirma la Escritura: *Todos sin excepción buscan sus intereses.* Y también: *Los deseos del corazón humano tienden al mal.*

III. 7. En cambio, los verdaderos creyentes saben por experiencia cuán vinculados están con Jesús, sobre todo con Jesús crucificado. Admiran y se abrazan a su amor, que supera todo conocimiento, y se sienten contrariados si no le entregan lo poquísimo que son a cambio de tanto amor y condescendencia. Los que se creen más amados son los más inclinados a amar; y al que menos se le da, menos ama. El judío y el pagano no vibran tanto ante el estímulo del amor como la Iglesia, que exclama: *Estoy herida de amor.* Y en otro lugar: *Dadme fuerzas con pasas y vigor con manzanas: ¡Desfallezco de amor!*

Ve al divino Salomón con la diadema con que le coronó su madre; al Unico del Padre, cargado con la cruz; cubierto de llagas y salivazos al Señor de la majestad; al autor de la vida y de la gloria, traspasado con clavos, harto de oprobios y dando la vida por sus amigos. Al contemplar este cuadro, se le clava en lo más hondo de su alma el dardo del amor y exclama:

et consputum Dominum maiestatis [8]; cernit auctorem vitae [9] et gloriae confixum clavis, percussum lancea [10], opprobriis saturatum [11], tandem illam dilectam animam [12] suam ponere pro amicis suis [13]. Cernit haec, et suam magis ipsius animam gladius [14] amoris transverberat, et dicit: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo* [15].

[125] UNDE PUNICA

Haec sunt quippe mala punica [16], quae in hortum introducta dilecti sponsa carpit ex ligno vitae [17], a caelesti pane proprium mutuata saporem, colorem a sanguine Christi. Videt deinde mortem mortuam, et mortis auctorem triumphatum. Videt de inferis ad terras, de terris ad superos captivam duci captivitatem [18], ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum [19]. Advertit terram, quae spinas et tribulos [20] sub antiquo maledicto produxerat, ad novae benedictionis gratiam innovatam refloruisse. Et in his omnibus, illius recordata versiculi: *Et refloruit caro mea, et ex voluntate mea confitebor ei* [21], Passionis malis, quae de arbore crucis tulerat, cupit iungere, et de floribus resurrectionis, quorum praesertim fragrantia sponsum ad se crebrius revisendam invitet.

8. Denique ait: *Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus; lectulus noster floridus* [22]. Quae lectulum monstrat, satis quid desideret aperit; et cum floridum nuntiat, satis indicat unde, quod desiderat, obtinere praesumat: non enim de suis meritis, sed de floribus agri, cui benedixit Dominus [23]. Delectatur floribus Christus, qui in Nazareth et concipi voluit [24], et nutriri [25]. Gaudet sponsus caelestis talibus odoramentis, et cordis thalamum frequenter libenterque ingreditur, quod istiusmodi refertum fructibus, floribus respersum invenerit: ubi suae videlicet aut Passionis gratiam, aut Resurrectionis gloriam sedula inspicit cogitatione versari, ibi profecto adest sedulus, adest libens. Monimenta siquidem Passionis, fructus agnosce anni quasi praeteriti, omnium utique retro temporum sub peccati mortisque imperio [26] decursorum, tandem in plenitudine temporis [27] apparentes. Porro autem Resurrectionis **[126]** insignia, novos adverte flores sequentis temporis, in novam sub gratia revirescentis aestatem, quorum fructum generalis futura resur-

[8] 1 Cor 2,8 [9] Act 3,15 [10] Io 19,34 [11] Thren 3,30 [12] Ier 12,7 [13] Io 15,13 [14] Lc 2,35 [15] Cant 2,5 [16] Cant 6,10 [17] Gen 2,22 [18] Eph 4,8 [19] Phil 2,10 [20] Hebr 6,8 [21] Ps 27,7 [22] Cant 1,15 [23] Is 40,6; Gen 27,27 [24] Lc 1,26ss [25] Lc 2,39 [26] Rom 5,21 [27] Gal 4,4

Dadme fuerzas con pasas y vigor con manzanas: ¡Desfallezco de amor!

Dónde nacen las granadas

Estas son las granadas que la esposa, introducida en el huerto del amado, coge del árbol de la vida. Han cambiado su sabor, que ahora saben a pan celestial, y tienen el color de la sangre de Cristo. Contempla a la muerte vencida y el triunfo del que acaba de morir. Contempla a los cautivos cómo suben del infierno a la tierra y de la tierra hasta los cielos, para que cuanto existe en los cielos, en la tierra y en los abismos, doble su rodilla ante el nombre de Jesús. Advierte cómo la tierra, condenada a dar cardos y abrojos, vuelve a florecer con la gracia de la nueva bendición. Recuerda aquellas palabras: *Mi carne ha vuelto a florecer; le alabaré con toda mi alma.* Y le gustaría hacer un ramo con las manzanas de la pasión que tomó del árbol de la cruz y con las flores de la resurrección, con cuya exquisita fragancia invita a su esposo a frecuentar sus visitas.

8. Y al final exclama: *¡Qué hermoso eres, amado mío, qué agraciado! Nuestro lecho está cubierto de flores.* Quien muestra el lecho indica claramente lo que desea. Y al decir que está cubierto de flores, insinúa suficientemente cómo espera conseguir su deseo: no por sus méritos propios, sino por las flores del campo que bendijo el Señor.

A Cristo le encantan las flores. Por eso eligió Nazaret para ser concebido y criarse allí. Al esposo celestial le deleitan esos aromas y se adentra gustosamente, siempre que puede, en el tálamo de nuestro corazón si lo encuentra cubierto de flores y cuajado de frutos. Donde ve un alma entregada a la meditación continua de la gracia de su pasión o de su gloriosa resurrección, allí acude presurosamente.

Los tesoros de la pasión son de la cosecha del año anterior, de los siglos transcurridos bajo el imperio del pecado y de la muerte, sazonados en la plenitud de los tiempos. Las señales de la resurrección son las flores de la nueva primavera, maduradas por la gracia del nuevo verano, cuya espléndida cosecha será la resurrección universal al final de los tiempos. *Ya ha pasado el invierno,* dice, *las lluvias han cesado y se han ido, brotan las flores en la vega.* Quiere decir que llegaron los calo-

rectio in fine parturiet sine fine mansurum. *Iam*, inquit, *hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra nostra* [28], aestivum tempus advenisse cum illo significans, qui de mortis gelu in vernalem quamdam novae vitae temperiem resolutus: *Ecce*, ait, *nova facio omnia* [29]: cuius caro seminata est [30] in morte, refloruit in resurrectione, ad cuius mox odorem in campo convallis nostrae revirescunt arida, recalescunt frigida, mortua reviviscunt.

9. Horum ergo novitate florum ac fructuum, et pulchritudine agri suavissimum spirantis odorem, ipse quoque Pater in Filio innovante omnia delectatur, ita ut dicat: *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus* [31]. Bene pleni, de cuius plenitudine omnes accepimus [32]. Sponsa tamen familiarius ex eo sibi, cum vult, flores legit, et carpit poma [33], quibus propriae aspergat intima conscientiae, et intranti sponso cordis lectulus suave redoleat. Oportet enim nos, si crebrum volumus habere hospitem Christum [34], corda nostra semper habere munita fidelibus testimoniis, tam de misericordia scilicet morientis quam de potentia resurgentis, quomodo David aiebat: *Duo haec audivi, quia potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia* [35]. Siquidem utriusque rei *testimonia credibilia facta sunt nimis* [36], Christo utique moriente propter delicta nostra, et resurgente propter iustificationem nostram [37], et ascendente ad protectionem nostram [38], et mittente Spiritum ad consolationem nostram [39], et quandoque redituro [40] ad consummationem nostram. Nempe in morte misericordiam, potentiam in resurrectione, utramque in singulis exhibuit reliquorum.

10. Haec mala, hi flores, quibus sponsa se interim stipari postulat et fulciri [41], credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere et languescere quodammodo, si non talibus iugiter foveatur incentivis donec introducta quandoque in cubiculum [42], diu cupitis excipiatur amplexibus [43], et dicat: *Laeva eius sub capite meo, et dextera eius amplexata est me* [44]. Sentiet quippe tunc [127] et probabit universa dilectionis testimonia, quae in priori adventu, tamquam de sinistra dilecti, acce-

[28] Cant 2,11-12 (Vg: Iam enim) [29] Apoc 21,5 [30] 1 Cor 15,42 [31] Gen 27,27 [32] Io 1,16 [33] Cant 7,13 [34] Eph 3,17 [35] Ps 61,12-13 [36] Ps 92,5 (Vg: testimonia tua) [37] Rom 4,25 [38] Mc 16,19 [39] Io 16,7; Act 9,31 [40] Act 1,11 [41] Cant 2,5 [42] Cant 3,4 [43] Prov 7,18 [44] Cant 2,6 (Vg: dextera illius amplexabitur me)

res estivales con aquel que deshizo el hielo de la muerte y lo cambió por la templada bonanza de una vida nueva. *Todo lo hago nuevo,* dice. Siembra su carne en la muerte y florece en la resurrección. Con su fragancia reverdece en nuestros campos y valles la aridez, se templan las escarchas y revive la muerte.

9. Bellas son estas nuevas flores y frutos, y ante la hermosura de los campos, que exhalan tan finas fragancias, el Padre se deleita en el Hijo que todo lo renueva, y dice: *Aroma de un campo lleno de flores, que bendijo el Señor, es el aroma de mi hijo.* Y repleto de verdad, pues todos nosotros recibimos de su plenitud. Pero la esposa escoge libremente las flores que prefiere y toma las manzanas. Purifica con ellas la intimidad de su propia conciencia y convierte su corazón en un cómodo lecho perfumado para acostar al esposo.

Si deseamos acoger con frecuencia a Cristo como huésped, debemos tener siempre en nuestros corazones la garantía de nuestra fidelidad a la misericordia de su muerte y a la fuerza de su resurrección. Así lo decía David: *Dios ha dicho una cosa, y dos cosas he escuchado: que tú, Dios, tienes el poder; tú, Señor, la lealtad.* De ambas *poseemos un testimonio irrefutable:* Cristo, que murió por nuestros pecados, resucitó para justificación nuestra, ascendió para ser nuestro intercesor, envió al Espíritu Santo como consolador nuestro y volverá para ser nuestra plenitud. Dio a conocer su misericordia en la muerte y manifestó su poder en la resurrección; y ambas a la vez en el resto de sus obras.

10. Estas son las manzanas y las flores que la esposa pide para alimentarse y confortarse. Pienso que ella teme se enfríe y languidezca fácilmente el ímpetu de su amor si no le reaniman con estos estímulos, hasta que, introducida ya en la alcoba, pueda recibir los abrazos tan añorados, y diga: *Su izquierda reposa bajo mi cabeza y con su diestra me abraza amoroso.* Entonces percibirá y experimentará por sí misma cómo todas las pruebas de amor, recibidas en la primera venida, son de su mano izquierda. Pero comparadas con la dulzura inefable de los abrazos de su derecha, apenas son perceptibles. Y tendrá así experiencia de lo que tantas veces ha leído: *La carne no sirve de nada, sólo el espíritu da vida,* como de aquello otro:

perat, prae multitudine dulcedinis [45] amplexantis dexterae contemnenda, et omnino iam quasi subtus habenda. Sentiet quod audierat: *Caro non prodest quidquam; spiritus est qui vivificat* [46]. Probabit quod legerat: *Spiritus meus super mel dulcis, et hereditas mea super mel et favum* [47]. Quod vero sequitur: *Memoria mea in generatione saeculorum* [48], hoc dicit quia, quamdiu stare praesens cernitur saeculum, in quo generatio advenit et generatio praeterit [49], non deerit electis consolatio de memoria, quibus nondum de praesentia plena refectio indulgetur. Unde scriptum est: *Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt* [50], haud dubium, quin hi, quos paulo superius dixerat: *Generatio et generatio laudabit opera tua* [51]. Memoria ergo in generatione saeculorum, praesentia in regno caelorum: ex ista glorificatur iam assumpta electio, de illa interim peregrinans generatio consolatur.

IV. 11. Sed interest, quaenam generatio ex Dei capiat recordatione solamen. Non enim generatio prava et exasperans [1], cui dicitur: *Vae vobis, divites, qui habetis consolationem vestram* [2], sed quae dicere veraciter potest: *Renuit consolari anima mea* [3]. Huic plane et credimus, si secuta adiecerit: *Memor fui Dei, et delectatus sum* [4]. Iustum quippe est, ut quos praesentia non delectant, praesto eis sit memoria futurorum, et qui de rerum fluentium qualibet affluentia despiciunt consolari, recordatio illos delectet aeternitatis. Et haec est generatio quaerentium Dominum [5], quaerentium non quae sua sunt [6], sed faciem Dei Iacob. Dei ergo quaerentibus et suspirantibus praesentiam, praesto interim et dulcis memoria est, non tamen qua satientur, sed qua magis esuriant [7] unde satientur. Hoc ipsum de se cibus ipse testatur, ita aiens: *Qui edit me, adhuc esuriet* [8]. Et qui eo cibatus est: *Satiabor*, inquit, *cum apparuerit gloria tua* [9]. Beati tamen iam nunc quod esuriunt et **[128]** sitiunt iustitiam [10], quoniam quandoque ipsi, et non alii [11], saturabuntur. Vae tibi, generatio prava atque perversa! Vae tibi, popule stulte et insipiens [12], qui et memoriam fastidis, et praesentiam expavescis! Merito quidem. Nec modo enim liberari vis de laqueo venantium [13]: siquidem qui volunt divites fieri in hoc saeculo, incidunt in laqueum diaboli [14]; nec tunc a verbo

[45] Ps 30,20 [46] Io 6,64 (Vg: Spiritus, vivificat caro, quidquam) [47] Eccli 24,27 (Vg: Spiritus enim) [48] Eccli 24,28 (Vg: generationes) [49] Eccle 1,4 [50] Ps 144,7 [51] Ps 144,4 [1] Ps 77,8 [2] Lc 6,24 (Vg: quia habetis) [3] Ps 76,3 [4] Ps 76,4 [5] Ps 23,6 [6] 1 Cor 13,4 [7] Mt 5,6 [8] Eccli 24,29 (Vg: qui edunt, esurient) [9] Ps 16,15 [10] Mt 5,6 [11] Iob 19,27 [12] Deut 32,5-6 [13] Ps 90,3; 123,7 [14] 1 Tim 6,9

Mi espíritu es más dulce que la miel; poseerme, más sabroso que un panal de miel.

La frase siguiente: *Mi recuerdo perdurará en la serie de los siglos*, quiere decir que mientras dura este mundo con generaciones que vienen y se van, siempre serán consolados los elegidos con la experiencia prolongada de su recuerdo, ya que no pueden saciarse con su presencia. Por eso quedó escrito: *Saborearán el recuerdo de tus inmensas bondades*. ¿Quiénes? Los mismos que son mencionados un poco antes: *Una generación pondera tus obras a la otra*. El recuerdo corresponde al tiempo presente; la presencia, en cambio, al reino de los cielos. La presencia es la gloria de los elegidos, recibidos ya en la eternidad; el recuerdo sirve de consuelo para los que todavía peregrinan en este mundo.

IV. 11. Ahora nos interesa saber quiénes pueden consolarse con el recuerdo de Dios. Por supuesto no los rebeldes y contumaces, a quienes van dirigidas estas palabras: *¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!*, sino esos otros que pueden decir de verdad: *Rehusó consolarse mi alma*, añadiendo también: *Pero me acordé de Dios y me deleité*. Justo es que, por no gozar de su presencia, se recreen con el recuerdo de sus bienes futuros; y que cuantos rechazan el consuelo de lo transitorio se sientan compensados con el recuerdo de la eternidad. Estos son los que buscan al Señor; no los que buscan sus intereses, sino el rostro del Dios de Jacob. Los que buscan a Dios y anhelan su presencia, gozan de su continuo y dulce recuerdo, no para saciarse, sino para suspirar por la saciedad plena. Precisamente el que es nuestro verdadero alimento lo dice de sí mismo: *El que me come, siempre quedará con hambre de mí*. Y uno que se alimentó de él, exclama: *Me saciaré cuando aparezca tu gloria*.

Dichosos ya desde ahora los que tienen hambre y sed de justicia, porque llegará un día en que ellos, y no otros, se verán saciados. ¡Ay de ti, generación malvada y perversa! ¡Ay de ti, pueblo necio e insensato, que sientes náuseas con su recuerdo y te horrorizas con su presencia! Es justo, porque no quieres liberarte ahora de la trampa del cazador; los que apetecen hacerse ricos en este mundo, caen en los lazos del diablo; tampoco podrás evadirte un día de aquella espantosa palabra. Duras

aspero [15] poteris liberari. O verbum asperum, o sermo durus [16]: *Ite, maledicti, in ignem aeternum!* [17] Durior plane atque asperior illo, qui quotidie nobis de memoria Passionis in Ecclesia replicatur: *Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, habet vitam aeternam* [18]. Hoc est: qui recolit mortem meam, et exemplo meo mortificat membra sua quae sunt super terram [19], habet vitam aeternam [20]; hoc est: si compatimini, et conregnabitis [21]. Et tamen plerique ab hac voce resilientes et abeuntes [22] hodieque retrorsum [23], respondent non verbo, sed facto: *Durus est hic sermo; quis potest eum audire?* [24] Itaque generatio quae non direxit cor suum, et non est creditus cum Deo spiritus eius [25], sed magis sperans in incerto divitiarum [26], verbum modo crucis [27] audire gravatur, ac memoriam Passionis sibi iudicat onerosam. Verum qualiter verbi illius pondus in praesentia sustinebit: *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius?* [28] Super quem profecto ceciderit lapis iste, conteret eum [29]. At vero generatio rectorum benedicetur [30], qui utique cum Apostolo, sive absentes, sive praesentes, contendunt placere Deo [31]. Denique audient: *Venite, benedicti Patris mei, etc.* [32] Tunc illa quae non direxit cor suum [33], sero quidem experietur, quam, in illius comparatione [34] doloris, iugum Christi suave et onus leve [35] fuerit, cui tamquam gravi et aspero duram cervicem [36] superbe subduxit. Non potestis, o miseri servi mammonae [37], simul gloriari in cruce Domini nostri Iesu Christi [38] et sperare in pecuniae thesauris [39], post aurum abire [129] et probare quam suavis est Dominus [40]. Proinde quem suavem in memoria non sentitis, asperum procul dubio in praesentia sentietis.

12. Ceterum fidelis anima et suspirat praesentiam inhianter, et in memoria requiescit suaviter, et donec idonea sit revelata facie speculari gloriam Dei [41], crucis ignominia gloriatur [42]. Sic profecto, sic sponsa et columba [43] Christi pausat sibi interim, et dormit inter medios cleros [44], sortita iam impraesentiarum de memoria abundantiae suavitatis tuae [45], Domine Iesu, pennas deargentatas [46], innocentiae videlicet pu-

[15] Ps 90,3 [16] Io 6,61 [17] Mt 25,41 (Vg: Discedite a me) [18] Io 6,55 (Vg: meam carnem, meum sanguinem) [19] Col 3,5 [20] Io 3,36 [21] Rom 8,17; 2 Tim 2,12 [22] Io 6,67 [23] Io 18,6 [24] Io 6,61 (Vg: et quis) [25] Ps 77,8 [26] 1 Tim 6,17 [27] 1 Cor 1,18 [28] Mt 25,41 (Vg: Discedite a me) [29] Mt 21,44 [30] Ps 111,12 [31] 2 Cor 5,9 [32] Mt 25,34 [33] Ps 77,8 [34] Sap 7,9 [35] Mt 11,30 [36] Deut 9,13 [37] Mt 6,24 [38] Gal 6,14 [39] Eccli 31,8 [40] Ps 33,9 [41] 2 Cor 3,18 [42] Gal 6,14 [43] Cant 5,1-2 [44] Ps 67,14 [45] Ps 144,7 [46] Ps 67,14

y terribles palabras: *Id, malditos, al fuego eterno.* Son mucho más tremendas que aquellas otras que escuchamos al celebrar todos los días el memorial de su pasión en la liturgia: *El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna.* Es decir, el que recuerda mi muerte y, siguiendo mi ejemplo, mortifica los miembros de su cuerpo, tiene la vida eterna. En otras palabras: si sufrís conmigo, reinaréis conmigo. A pesar de ello, son muchos los que hoy no aceptan estas palabras, y se marchan diciendo, no con la lengua, pero sí con los hechos: *Este modo de hablar es intolerable, ¿quién puede admitir eso?*

La gente de corazón rebelde y de espíritu infiel a Dios, por confiar más en las falaces riquezas, sufre al oír la palabra de la cruz y le resulta insoportable el recuerdo de la pasión. Entonces, ¿cómo podrá soportar en su presencia el peso de esta otra palabra: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles?* Aquel sobre quien caiga esta losa quedará aplastado.

En cambio, la descendencia de los justos será bendita, porque con el Apóstol, presentes o ausentes, se esfuerzan para agradar a Dios. Y al final escucharán: *Venid, benditos de mi Padre, etc.* Será entonces cuando comprendan los rebeldes de corazón, pero ya demasiado tarde, que el yugo de Cristo es muy suave y su carga llevadera, comparada con sus tormentos; por pura soberbia se rebelaron, porque les pareció pesado y duro. Desgraciados vosotros, esclavos del dinero, que no podéis gloriaros en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, y al mismo tiempo poner en las riquezas todas vuestras ilusiones. No podéis alocaros tras el oro y saborear las dulzuras del Señor. Si ahora no sentís paz al recordarle, lo encontraréis terrible cuando lleguéis a su presencia.

12. El alma que le es fiel anhela su presencia, y con su recuerdo siente un dulce descanso. Hasta que no sea digna de contemplar cara a cara la gloria de su Dios, encuentra hasta encanto en la ignominia de la cruz. Así, así es cómo la esposa y paloma de Cristo descansa en este ínterin y duerme tranquila en su parcela. Por el recuerdo de tu inagotable dulzura, Señor Jesús, tiene ya desde ahora cubiertas sus alas con la plata de la inocencia y de la castidad; espera embriagarse de gozo con tu

dicitiaeque candorem, et sperans insuper adimpleri laetitia cum vultu tuo [47], ubi etiam fiant posteriora dorsi eius in pallore auri [48], quando in splendoribus sanctorum [49] introducta cum gaudio, sapientiae fuerit plenius illustrata fulgoribus. Merito proinde iam nunc gloriatur et dicit: *Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me* [50], in laeva reputans recordationem illius caritatis, qua nulla maior est, quod animam suam posuit pro amicis suis [51], in dextera vero beatam visionem, quam promisit amicis suis, et gaudium de praesentia maiestatis. Merito illa Dei et deifica visio, illa divinae praesentiae inaestimabilis delectatio in dextera deputatur, de qua et delectabiliter canitur: *Delectationes in dextera tua usque in finem* [52]. Merito in laeva admirabilis illa memorata et semper memoranda dilectio collocatur, quod, donec transeat iniquitas [53], super eam sponsa recumbat et requiescat.

13. Merito ergo laeva sponsi sub capite sponsae, super quam videlicet caput suum reclinata sustentet, hoc est mentis suae intentionem, ne incurvetur et inclinetur in carnalia et saecularia desideria [54], quia *corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* [55]. Quid namque aliud faciat considerata tanta et tam indebita miseratio, tam gratuita et sic probata dilectio, tam inopinata dignatio, tam invicta mansuetudo, tam stupenda dulcedo? Quid, inquam, haec omnia faciant diligenter considerata, nisi ut considerantis animum, ab omni penitus [130] pravo vindicatum amore, ad se mirabiliter rapiant, vehementer afficiant, faciantque prae se contemnere, quidquid nisi in contemptu horum appeti non potest? Nimirum proinde in odore unguentorum [56] horum sponsa currit alacriter, amat ardenter, et parum sibi amare sic amata videtur, etiam cum se totam in amore perstrinxerit. Nec immerito. Quid magnum enim tanto et tanti repensatur amori, si pulvis exiguus [57] totum se ad redamandum collegerit, quem illa nimirum Maiestas in amore praeveniens, tota in opus salutis eius intensa conspicitur? Denique *sic Deus dilexit mundum, ut Unigenitum daret* [58], haud dubium quin de Patre dicat; item: *Tradidit in mortem animam suam* [59], nec dubium quod Filium loquatur. Ait et de Spiritu Sancto: *Spiritus Paraclitus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque*

[47] Ps 15,11 [48] Ps 67,14 [49] Ps 109,3 [50] Cant 2,6 [51] Io 15,13 [52] Ps 15,10 [53] Ps 56,2 [54] Gal 5,16; Tit 2,12 [55] Sap 9,15 (Vg: corpus enim, terrena inhabitatio deprimit) [56] Cant 1,3 [57] Is 40,15 [58] Io 3,16 (Vg: Sic enim, ut Filium suum unig.) [59] Is 53,12

presencia, cubierta de plumas de oro, cuando la lleven con alegría entre esplendores sagrados, para verse inmersa en el fulgor de la sabiduría.

Por eso exulta gozosa ya ahora y dice: *Su izquierda reposa bajo mi cabeza y con su derecha me abraza amoroso.* Su mano izquierda le evoca aquel amor incomparable, capaz de dar la vida por sus amigos; en su derecha se le anticipa la venturosa visión prometida a esos amigos y el gozo de estar en presencia de la Majestad. Con razón se atribuye a la mano derecha la visión divina deificante y el gozo infinito de su divina presencia. Lo expresa en aquel tierno cantar: *Delicias eternas junto a tu derecha.* Y a la mano izquierda se le asigna con acierto ese recordado amor presente para siempre, porque, mientras pasa la maldad, en él reposa y descansa la esposa.

13. La mano izquierda del esposo sostiene la cabeza de la esposa, para que se recline y se apoye en él; esto es, para que las tendencias de su espíritu no se encorven, inclinándose, hacia los deseos carnales; porque *el cuerpo mortal es lastre del alma y la tienda terrestre abruma la mente pensativa.*

Pero llegará a dominarlo mediante la meditación de la misericordia de Dios, tan inmensa y gratuita; de su amor tan evidente y generoso; de su clemencia tan inconcebible; de su mansedumbre tan inigualable; de su dulzura tan maravillosa. La consideración asidua de estas realidades inflamará su espíritu, purificándolo de todo amor perverso y lo conmoverá profundamente; le impulsará a despreciar todo lo que sólo se puede apetecer cuando no se comprenden estas realidades.

Por eso corre ligera la esposa al buen olor de estos perfumes y ama enardecida. Y aunque llegue a devorarle un incendio de amor, cree amar muy poco, por sentirse tan amada. Y es verdad. ¿Qué tiene de extraño que este puñado de polvo se entregue por entero a amar y corresponder a un amor tan inmenso y sublime? ¿No se le adelantó en el amor la Majestad divina, volcándose por salvarla? *Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su único Hijo.* Aquí se habla del Padre. Al Hijo se refiere en otro lugar: *Se entregó a la muerte.* Y del Espíritu Santo nos dice el Hijo: *El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os irá recordando lo que yo os he dicho.* Dios ama, y nos ama con todo su ser, porque

dixero vobis[60]. Amat ergo Deus, et ex se toto amat, quia tota Trinitas amat, si tamen totum dici potest de infinito et incomprehensibili, aut certe de simplici.

V. **14.** Intuens haec, credo, satis agnoscit, quare Deus diligendus sit, hoc est, unde diligi mereatur. Ceterum infidelis non habens Filium[1], nec Patrem perinde habet, nec Spiritum Sanctum. *Qui* enim *non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum*[2], sed nec Spiritum Sanctum quem misit ille[3]. Is itaque mirum non est, si quem minus agnoscit, minus et diligit[4]. Attamen et ipse totum ei sese debere non ignorat, quem sui totius non ignorat auctorem. Quid ergo ego, qui Deum meum teneo vitae meae non solum gratuitum largitorem, largissimum administratorem, pium consolatorem, sollicitum gubernatorem, sed insuper etiam copiosissimum redemptorem, aeternum conservatorem, ditatorem, glorificatorem, sicut scriptum est: *Copiosa apud eum redemptio?*[5] Et item: *Introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*[6]. Et de conservatione: *Non relinquet sanctos* [**131**] *suos; in aeternum conservabuntur*[7]. Et de locupletatione: *Mensuram bonam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem dabunt in sinum vestrum*[8]; et rursum: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*[9]. Et de glorificatione: *Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*[10]; et illud: *Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis*[11]; et iterum: *Id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitatem aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus quae videntur, sed quae non videntur*[12].

15. Quid retribuam Domino pro omnibus[13] his? Illum ratio urget et iustitia naturalis totum se tradere illi, a quo se totum habet, et ex se toto debere diligere. Mihi profecto fides tanto plus indicit amandum, quanto et eum me ipso pluris aestimandum intelligo, quippe qui illum non solum mei, sed sui quoque ipsius teneo largitorem. Denique nondum tempus fidei advenerat, nondum innotuerat in carne Deus, obierat in cruce, prodierat de sepulcro, redierat ad Patrem; nondum, inquam, commendaverat in nobis suam multam dilectionem[14],

[60] Io 14,26 (Vg: Paraclitus autem Spiritus Sanctus) [1] 1 Io 5,12; 2 Io 9 [2] Io 5,23 [3] Io 15,26 [4] Lc 7,47 [5] Ps 129,7 [6] Hebr 9,12 [7] Ps 36,28 (Vg: derelinquet) [8] Lc 6,38 [9] 1 Cor 2,9 (Vg: Quod oculus non, iis qui diligunt illum) [10] Phil 3,20-21 [11] Rom 8,18 [12] 2 Cor 4,17-18 (Vg: Id enim, in sublimitate, contemplantibus nobis) [13] Ps 115,12 [14] Rom 5,8

nos ama toda la Trinidad, si podemos expresarnos así tratándose del infinito, incomprensible y esencialmente simple.

V. **14.** Quien considere todo esto, creo que comprenderá por qué se debe amar a Dios, es decir, por qué merece ser amado. El incrédulo que rechaza al Hijo, tampoco posee al Padre ni al Espíritu Santo. *El que no honra al Hijo no honra al Padre que le envió* ni al Espíritu Santo su enviado. No es extraño que quien menos conoce menos ame. De todos modos, no ignora que se debe por entero a quien conoce como creador suyo.

¿Y qué puedo hacer yo, si acepto a mi Dios como gracioso dueño de mi vida, generoso administrador, consolador compasivo, guía solícito y redentor incomparable, salvador eterno que me enriquece y glorifica? Escuchemos las Escrituras: *De él viene la redención copiosa. Entró una vez en el santuario, realizada la redención eterna.* Hablando de su protección, dice el salmista: *No desampara a sus santos, los guardará por toda la eternidad.* Y con relación a su generosidad: *Una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno.* En otro lugar: *Lo que ojo nunca vio, ni oreja oyó, ni hombre alguno ha imaginado, Dios lo ha preparado para los que le aman.* Respecto a la gloria: *Esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que transformará la bajeza de nuestro ser, reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo. Los padecimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que va a revelarse, reflejada en nosotros. Nuestras penalidades momentáneas y ligeras nos producen una riqueza eterna, una gloria que las sobrepasa desmesuradamente; y nosotros no ponemos la mira en lo que se ve, sino en lo que no se ve.*

15. ¿Cómo podré corresponder yo con el Señor por todos estos beneficios? La razón y la justicia natural obligan a entregarse sin reservas a aquel de quien todo lo hemos recibido, amándole con todo nuestro ser. Pero la fe me intima a amarle mucho más porque me hace ver claramente que debo amarle más que a mí mismo. No sólo me ha dado todo lo que soy, sino que se me ha entregado a sí mismo. No había llegado aún el tiempo de la fe, ni se había manifestado Dios en la carne, ni había muerto en la cruz, ni había resucitado del sepulcro, ni había vuelto al Padre; no nos había entregado todavía su gran amor, ese gran amor del que tanto hemos hablado, y ya habíamos recibido el mandamiento de amar al Señor

illam de qua iam multa locuti sumus, cum iam mandatum est homini diligere Dominum Deum suum toto corde, tota anima, tota virtute [15] sua, id est, ex omni quod est, quod scit, quod potest. Nec tamen iniustus Deus [16], suum sibi vindicans opus et dona. Ut quid enim non amaret opus artificem, cum haberet unde id posset? Et cur non quantum omnino posset, cum nihil omnino nisi eius munere posset? Ad haec, quod de nihilo, quod gratis, quod in hac dignitate conditum est, et debitum dilectionis manifestius facit, et exactum iustiorem ostendit. Ceterum quantum [132] putamus adiectum beneficii, cum homines et iumenta salvavit, quemadmodum multiplicavit misericordiam suam Deus? [17] Nos dico, qui mutavimus gloriam nostram in similitudinem vituli comedentis fenum [18], peccando comparati iumentis insipientibus [19]. Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam et pro refecto, et refecto hoc modo? Nec enim tam facile refectus, quam factus. Siquidem non solum de me, sed de omni quoque quod factum est [20], scriptum est: *Dixit, et facta sunt* [21]. At vero qui me tantum et semel dicendo fecit, in reficiendo profecto et dixit multa, et gessit mira, et pertulit dura; nec tantum dura, sed et indigna. *Quid* ergo *retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?* [22] In primo opere me mihi dedit, in secundo se; et ubi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo, et redditus, me pro me debeo, et bis debeo. Quid Deo retribuam pro se? Nam etiam si me millies [23] rependere possem, quid sum ego ad Deum?

QUO MODO DILIGENDUS SIT DEUS

VI. 16. Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit, qui, ut paucis quod dictum est repetam, prior ipse dilexit nos [1], tantus, et tantum, et gratis tantillos, et tales, et quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere. Denique cum dilectio quae tendit in Deum, tendat in immensum, tendat in infinitum —nam et infinitus Deus est et immensus—, quisnam, quaeso, debeat finis esse nostri vel modus amoris? Quid quod amor ipse noster non iam gratuitus impenditur, sed rependitur debitus? Amat ergo immensitas, amat aeternitas, amat supereminens scientiae caritas [2]; amat Deus, cuius magnitudinis non est finis [3], cuius sapientiae non est numerus [4],

[15] Deut 6,5; Mc 12,30 [16] Hebr 6,10 [17] Ps 35,7-8 [18] Ps 105,20 [19] Ps 48,13 et 21 [20] Io 1,3 [21] Ps 148,5 [22] Ps 115,12 [23] Iob 9,3; 9,14 [1] 1 Io 4,10 [2] Eph 3,19 [3] Ps 144,3 [4] Ps 146,5

nuestro Dios, con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuerzas. Es decir, con todo lo que somos, sabemos y podemos.

No es injusto Dios al pedirnos esto, ya que en último término nos reclama lo que ha hecho en nosotros y lo que nos ha dado. Si pudiera hacerlo, ¿no amaría al artista la obra de sus manos, y con todas sus fuerzas, puesto que todo se lo debe a él? Pero en nuestro caso, Dios, además, nos sacó de la nada y nos regaló gratuitamente nuestra dignidad humana. Esto aumenta nuestra deuda de amor y prueba cuán justamente nos lo pide. ¿No elevó al infinito sus favores y derrochó su misericordia cuando salvó a hombres y animales? Si me debo a él por entero al haberme creado, ¿qué no haré por haberme creado de nuevo y de un modo tan admirable? La reparación no fue tan fácil como la creación. *Lo mandó y fueron creados*, el hombre y todo cuanto existe.

Pero el que hizo en mí tantas maravillas con una sola palabra, para restaurarme tuvo que hablar mucho, hacer muchos milagros y padecer en duros trabajos y no solo duros, sino hasta indignos. *¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho?* En su primera obra me dio mi propio ser, en la segunda el suyo. Y al dárseme a mí, me devolvió lo que yo era. Si me había dado el ser y me lo ha devuelto, me debo a él por mí, y por doble motivo. ¿Qué puedo ofrecerle a Dios por Dios mismo? Aunque me ofrezca mil veces, ¿qué soy yo comparado con Dios?

Cómo debe ser amado Dios

VI. 16. Al llegar a este punto, fíjate en qué medida, más aún, cómo merece Dios ser amado por encima de toda medida. Vuelvo a resumir brevemente lo que ya he dicho. El nos amó primero. El, tan excelso, tan extraordinaria y gratuitamente, a nosotros, tan ruines y pobres como somos. Dije también que la medida del amor a Dios es amarle sin medida. Por otra parte, el objeto de nuestro amor a Dios es él mismo, un ser inmenso e infinito. ¿Cuál será la meta y medida de nuestro amor? ¿Y si nuestro amor no puede ser algo que se ofrece gratuitamente, sino una deuda a la que se responde? Nos ama la Inmensidad, la Eternidad y el Amor, que supera toda comprensión. Ama Dios, cuya grandeza es infinita, cuya sabiduría es ilimitada, cuya paz supera todo entendimiento. Y nosotros,

cuius pax exsuperat [133] omnem intellectum [5]: et vicem rependimus cum mensura? *Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus* [6], et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest. Deus meus, adiutor meus [7], diligam te pro dono tuo et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non posse meo, qui, etsi quantum debeo non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis, numquam tamen prout dignus haberis. *Imperfectum meum viderunt oculi tui,* sed tamen *in libro tuo omnes scribentur* [8], qui quod possunt faciunt, etsi quod debent non possunt. Satis, quantum reor, apparet, et quonam modo Deus diligendus sit, et quo merito suo. Quo, inquam, merito suo: nam quanto, cui sane appareat? Quis dicat? Quis sapiat?

VII. 17. Nunc quo nostro commodo diligendus sit, videamus. Sed quantum est et in hoc videre nostrum ad id quod est? Nec tamen quod videtur tacendum est, etsi non omnino videtur ut est. Superius, cum propositum esset, quare et quomodo diligendus sit Deus, duplicem dixi parere intellectum id quod quaeritur: quare, ut aut quo suo merito, aut quo nostro commodo diligendus sit, utrumlibet quaeri posse perinde videatur. Dicto proinde de merito Dei, non prout dignum ei, sed prout datum mihi, superest ut de praemio, quod item dabitur, dicam.

Quod non sine praemio diligitur Deus

Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitu diligendus. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est: quippe *non quaerit quae sua sunt* [1]. Affectus est, non contractus: [134] nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit. Paulus non evangelizat [2] ut comedat, sed comedit ut evangelizet, eo quod amet, non cibum, sed Evangelium. Verus amor praemium non requirit, sed meretur. Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur. Denique in rebus inferioribus suadendis, invitos promissis vel praemiis invita-

[5] Phil 4,7 [6] Ps 17,2-3 (Vg: Dominus firmamentum) [7] Ps 17,3 [8] Ps 138,16 (Vg: tui et in) [1] 1 Cor 13,5 [2] 1 Cor 9,18

¿le responderemos con medida? *¡Cuánto te amo, Señor, mi fortaleza, mi alcázar, mi libertador!* Eres lo más deseable y amable que puede imaginarse. ¡Dios mío, ayuda mía! Te amaré según tú me lo concedas y yo pueda, mucho menos de lo debido, pero no menos de lo que puedo. No puedo amar como debo ni me obliga a más de lo que puedo. Podré más si aumentas mi capacidad, mas nunca llegaré a lo que te mereces. *Tus ojos veían mi insuficiencia, pero en tu libro están todos registrados:* los que hacen todo cuanto pueden, aunque no pueden hacer cuanto deben.

Con esto queda bien explicado, a mi parecer, cómo debemos amar a Dios, y qué méritos tiene para ello. Hablo de los méritos que tiene, y no de cuán excelentes sean. Porque nadie es capaz de comprenderlos, sentirlos y expresarlos.

VII. 17. Veamos ahora cuánto nos beneficia este amor. Pero ¿existe comparación posible entre lo que vemos y la realidad? A pesar de ello, no vamos a dejar de considerarlo, aunque no sea exactamente como lo vemos. Cuando nos preguntábamos, hace unos momentos, por qué y cómo debe ser amado Dios, dije que la pregunta abarca dos aspectos distintos. ¿Por qué? Es decir, por qué razones debemos amarle y cuáles son las consecuencias que se derivan en favor nuestro. Ya he hablado antes de los derechos de Dios, no como se lo merece, sino como yo fui capaz de expresarme. Ahora debo decir algo sobre el premio que Dios otorgará a los que le aman.

Premios al amor de Dios

Quien ama a Dios no queda sin recompensa, aunque debamos amarle sin tener en cuenta ese premio. El amor verdadero no es indiferente al premio, pero tampoco debe ser mercenario, pues *no es interesado.* Es un afecto del corazón, no un contrato. No es fruto de un pacto, ni busca nada análogo. Brota espontáneo y se manifiesta libremente. Encuentra en sí mismo su satisfacción. Su premio es el mismo objeto amado. Si quieres una cosa por amor de otra, amas sin duda aquello que busca tu amor, pero no amas los medios que utilizas para conseguirlo. Pablo no predica para comer: come para predicar; porque el objeto de su amor no es comer, sino anunciar el Evangelio. El auténtico amor no busca recompensa, pero la merece. Al que todavía no ama, se le estimula con un premio; al que ya ama, se le debe; y al que persevera en el amor, se le da.

mus, et non spontaneos. Quis enim munerandum hominem putet, ut faciat quod et sponte cupit? Nemo, verbi causa, conducit aut esurientem ut comedat, aut sitientem ut bibat, aut certe matrem ut parvulum allactet filium uteri sui [3]. An vero quis putet prece vel pretio quempiam commonendum suam ipsius vel saepire vineam [4], vel arborem circumfodere [5], vel structuram propriae domus erigere [6]? Quanto magis Deum amans anima, aliud praeter Deum sui amoris praemium non requirit; aut si aliud requirit, illud pro certo, non Deum diligit.

18. Inest omni utenti ratione naturaliter pro sua semper aestimatione atque intentione appetere potiora, et nulla re esse contentum, cui quod deest, iudicet praeferendum. Nam et qui, verbi gratia, uxorem habet speciosam, petulanti oculo vel animo respicit pulchriorem, et qui veste pretiosa indutus est, pretiosiorem affectat, et possidens multas divitias [7], invidet ditiori. Videas iam multis praediis et possessionibus ampliatos, adhuc tamen in dies agrum agro copulare [8], atque infinita cupiditate dilatare terminos suos [9]. Videas et qui in regalibus domibus amplisque habitant palatiis, nihilominus quotidie coniungere domum ad domum [10], et inquieta curiositate aedificare, diruere, mutare quadrata rotundis [11]. Quid homines sublimatos honoribus? Annon insatiabili ambitione magis ac magis totis viribus conari ad altiora videmus? Et horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentum non sit, quod citra summum vel optimum quiescere non potest? Sed [135] hoc stultum et extremae dementiae est, ea semper appetere, quae numquam, non dico satient, sed nec temperent appetitum, dum quidquid talium habueris, nihilominus non habita concupiscas, et ad quaeque defuerint, semper inquietus anheles. Ita enim fit ut, per varia et fallacia mundi oblectamenta vagabundus animus inani labore discurrens, fatigetur, non satietur, dum quidquid famelicus inglutierit, parum reputet ad id quod superest devorandum semperque non minus anxie cupiat quae desunt, quam quae adsunt laete possideat. Quis enim obtineat universa? Quamquam et modicum id quod quisque cum labore obtinuerit, cum timore possederit, certus quidem non sit quando cum dolore amittat, certus autem quod quandoque amittat. Sic directo tramite voluntas perversa contendit ad optimum, festinat ad id unde possit impleri. Immo vero his

[3] Is 49,15 [4] Is 5,8 [5] Lc 13,8 [6] Is 5,2; Mt 21,33; Mn 12,1 [7] Lc 16,19 [8] Is 5,8 [9] Ex 34,24; Am 1,13 [10] Is 5,8
[11] cf. Horatius, Epist, I, I, 100: mutat quadrata rotundis.

En la vida ordinaria atraemos con promesas y premios a los que se resisten, no a los que se deciden espontáneamente. ¿Se nos ocurre ofrecer una recompensa a los que están deseando realizar una cosa? Nadie, por ejemplo, da dinero al hambriento para que coma, ni al sediento para que beba, ni menos aún a una madre para que dé de mamar al hijo de sus entrañas. ¿Estimulamos con ruegos o salarios a una persona para que cerque su viña, cave la tierra de sus árboles o construya su propia casa? Con mayor razón, quien ame a Dios no buscará otra recompensa para su amor que no sea el mismo Dios. Si espera otra cosa, no ama a Dios, sino aquello que espera conseguir.

18. Todos los seres dotados de razón, por tendencia natural, aspiran siempre a lo que les parece mejor, y no están satisfechos si les falta algo que consideran mejor. Por ejemplo, quien tiene una esposa bella, se le van los ojos y el corazón tras otras más hermosas; quien viste buenas ropas, quiere otras mejores; el rico envidia a otro más rico; el que posee grandes fincas y herencias, sigue adquiriendo campos y más campos, aumentando su hacienda con increíble avidez; los que viven en mansiones regias y grandes palacios, no cesan de ampliar los edificios, y llevados de su capricho, derriban, construyen y los cambian de forma. ¿Qué diremos de los hombres encumbrados en el honor? ¿No los vemos insaciables de ambición y ávidos de los más altos puestos? Resulta que nunca consiguen lo que desean, porque en estas cosas nunca existe lo absolutamente bueno y perfecto. Lo cual no es nada extraño. Es imposible que encuentre felicidad en las realidades imperfectas y vanas quien no la halla en lo más perfecto y absoluto. Por eso es una gran necedad y locura anhelar continuamente lo que no puede saciar ni aquietar el apetito.

Poseas lo que poseas, codiciarás lo que no tienes, y siempre estarás inquieto por lo que te falta. El corazón se extravía y vuela inútilmente tras los engañosos halagos del mundo. Se cansa y no se sacia, porque todo lo devora con ansiedad, y le parece nada en comparación con lo que quiere conseguir. Se atormenta sin cesar por lo que no tiene y no disfruta con paz de lo que posee. ¿Hay alguien capaz de conseguirlo todo? Lo poco que se puede alcanzar, y a fuerza de trabajo, se posee con temor; se desconoce cuándo se perderá con gran dolor; y es seguro que un día se tendrá que dejar. Ved qué camino tan recto toma la voluntad extraviada para conseguir lo mejor y cómo corre a lo único que puede saciarla. En estos rodeos, la vanidad juega consigo misma, y la maldad se engaña a sí misma. Si quieres alcanzar así tus deseos, esto es, si pretendes

anfractibus ludit secum vanitas, mentitur iniquitas sibi [12]. Si ita vis adimplere quod vis, hoc est, si illud apprehendere vis, quo apprehenso nil iam amplius velis, quid tentare opus est et cetera? Curris per devia, et longe ante morieris, quam hoc circuitu pervenias ad optatum.

19. Hoc ergo in circuitu impii ambulant [13], naturaliter appetentes unde finiant appetitum, et insipienter respuentes unde propinquent fini: fini dico, non consumptioni, sed consummationi. Quamobrem non beato fine consummari, sed consumi vacuo labore accelerant, qui rerum magis specie quam auctore delectati, prius universa percurrere et de singulis cupiunt experiri, quam ad ipsum curent universitatis Dominum pervenire. Et quidem pervenirent, si quandoque voti compotes effici possent, ut omnia scilicet, praeter omnium principium, unus aliquis obtineret. Ea namque suae cupiditatis lege, qua in rebus ceteris non habita prae habitis esurire, et pro non habitis habita fastidire solebat, mox omnibus quae in caelo et quae in terra sunt [14] obtentis et contemptis, tandem ad ipsum procul dubio curreret, qui solus deesset omnium Deus. Porro ibi quiesceret, quia sicut citra nulla revocat quies, sic nulla ultra iam inquietudo sollicitat. Diceret pro certo: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* [15]. Diceret: *Quid enim mihi est in caelo, et a te quid* [136] *volui super terram?* [16] Et item: *Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum* [17]. Sic ergo, ut dictum est, ad id quod optimum est, quivis cupidus perveniret, si quidem ante, quod citra cupit, assequi posset.

20. Verum quoniam id omnino impossibile praestruit et vita brevior, et virtus infirmior, et consors numerosior, longo profecto itinere et casso labore desudant, qui dum quaeque desiderant, attingere volunt, ad cunctorum desiderabilium nequeunt pertingere finem. Et utinam attingere universa animo, et non experimento, vellent! Hoc enim facile possent, et non incassum. Nam et animus sensu quidem carnali tanto velocior, quanto et perspicacior, ad hoc datus est, ut illum ad omnia praeveniat, nihilque audeat contingere sensus, quod animus praecurrens ante utile non probaverit. Hinc enim arbitror dictum: *Omnia probate, quod bonum est tenete* [18], ut videlicet ille huic provideat, nec is suum votum, nisi ad illius iudicium consequatur. Alioquin non ascendes in montem Domini nec stabis in loco sancto eius [19], pro eo quod in vano acceperis animam tuam, hoc est animam rationalem, dum instar pecoris

[12] Ps 26,12 [13] Ps 11,9 [14] Eph 1,10 [15] Ps 72,28 [16] Ps 72,25 [17] Ps 72,26 [18] 1 Thess 5,21 (Vg: Omnia autem) [19] Ps 23,3-4

lograr lo que te sacie plenamente, ¿qué necesidad tienes de intentar otras cosas? Corres a ciegas y encontrarás la muerte perdido en ese laberinto, y totalmente defraudado.

19. Así se enredan los malvados. Quieren satisfacer sus apetitos naturales, y rechazan neciamente los medios que les conducen a ese fin: no el fin en el sentido de extinción y agotamiento, sino como plenitud consumada. No consiguen un fin dichoso, sino que se agotan en vanos esfuerzos. Se deleitan más en la hermosura de las criaturas que en su creador. Mariposean de una en otra y quieren probarlas todas; no se les ocurre acercarse al Señor de todas ellas. Estoy cierto que llegarían a él si pudieran realizar su deseo, es decir, poseer todas las cosas, menos al que es origen de todas. La fuerza misma de la ambición le impulsa a preferir lo que no posee por encima de lo que tiene y despreciar lo que posee en aras de lo que no tiene. Una vez alcanzado y despreciado todo lo del cielo y de la tierra, se lanzaría impetuoso al único que le falta, al Dios del universo. Aquí sí descansaría, libre de los halagos del presente y de las inquietudes del futuro. Y exclamaría: *Para mí lo bueno es estar junto a Dios. ¿A quién tengo yo en el cielo? Contigo, ¿qué me importa la tierra? Dios es la roca de mi espíritu y mi lote perpetuo.* De este modo, como hemos explicado, todos los ambiciosos llegarían al bien supremo, si pudieran gozar antes de todos los bienes inferiores.

20. Pero es imposible por la brevedad de la vida, por nuestras pocas fuerzas y porque son muchos los que lo apetecen. ¡Qué camino tan escabroso y qué esfuerzo tan agotador espera a los que quieren satisfacer sus apetitos! Nunca alcanzan la meta de sus deseos. ¡Si al menos se contentaran con desearlos en su espíritu, y no querer experimentarlos! Les sería más fácil y provechoso. El espíritu del hombre es mucho más rápido y perspicaz que los sentidos corporales; su misión es adelantarse a éstos en todo, para que los sentidos sólo se detengan en lo que el espíritu les dice que es útil. Por eso creo que se ha dicho: *Probadlo todo y quedaos con lo bueno,* es decir, el espíritu cuide de los sentidos y éstos no cedan a sus deseos sin la aprobación del espíritu.

En caso contrario no subirás al monte del Señor, ni habitarás en su santuario, porque prescindes de tu alma, un alma racional. Sigues tras los instintos como los animales, y la razón permanece inactiva, sin oponer resistencia. Aquellos, pues, cuyos pasos no están iluminados por la luz de la razón, co-

sensum sequeris, ratione quidem otiosa et non resistente in aliquo. Quorum itaque ratio non praevenit gressus, currunt, sed extra viam, ac perinde, Apostoli spreto consilio, non sic currunt ut apprehendant [20]. Quando etenim apprehendant, quem apprehendere nisi post omnia nolunt? Distortum iter et circuitus infinitus, cuncta primitus attentare velle.

21. Iustus autem non ita. Audiens nempe vituperationem multorum commorantium in circuitu [21] —multi enim sunt viam latam pergentes, quae ducit ad mortem [22]—, ipse sibi regiam eligit viam, non declinans ad dexteram vel ad sinistram [23]. Denique, attestante Propheta, *semita iusti recta est, rectus callis iusti ad ambulandum* [24]. Hi sunt, qui salubri compendio cauti sunt molestum hunc et infructuosum vitare circuitum, verbum abbreviatum et abbrevians eligentes, non cupere quaecumque vident, sed vendere magis [**137**] quae possident et dare pauperibus [26]. *Beati* plane *pauperes, quoniam ipsorum est regnum caelorum* [27]. Omnes quidem currunt [28], sed inter currentes discernitur. Denique *novit Dominus viam iustorum, et iter impiorum peribit* [29]. Ideo autem *melius est modicum iusto super divitias peccatorum multas* [30], quoniam quidem —ut Sapiens loquitur et insipiens experitur—, *qui diligit pecuniam, non saturabitur pecunia* [31]; *qui* autem *esuriunt et sitiunt iustitiam, ipsi saturabuntur* [32]. Iustitia siquidem ratione utentis spiritus cibus est vitalis et naturalis; pecunia vero sic non minuit animi famem, quomodo nec corporis ventus. Denique si famelicum hominem apertis faucibus vento, inflatis haurire buccis aerem cernas, quo quasi consulat fami, nonne credas insanire? Sic non minoris insaniae est, si spiritum rationalem rebus putes quibuscumque corporalibus non magis inflari quam satiari. Quid namque de corporibus ad spiritus? Nec illa sane spiritualibus, nec isti e regione refici corporalibus queunt. *Benedic, anima mea, Domino, qui replet in bonis desiderium tuum* [33]. Replet in bonis, excitat ad bonum, tenet in bono; praevenit, sustinet, implet. Ipse facit ut desideres, ipse est quod desideras.

22. Dixi supra: causa diligendi Deum, Deus est. Verum dixi, nam et efficiens, et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. Ipse fecit, vel potius factus est, ut amaretur; ipse speratur, amandus felicius, ne in

[20] 1 Cor 9,24 [21] Ps 30,14 [22] Mt 7,13 [23] Num 20,17; 21,22 etc. [24] Is 26,7 [25] Rom 9,28 [26] Mt 19,21 [27] Mt 5,3 [28] 1 Cor 9,24 [29] Ps 1,6 [30] Ps 36,16 [31] Eccle 5,9 (Vg: Avarus non implebitur pecunia et quia amat pecunias) [32] Mt 5,6 (Vg: Beati qui, quoniam ipsi) [33] Ps 102,1 et 5

rren, es cierto, pero sin rumbo y a la deriva; desprecian el consejo del Apóstol y no corren de modo que puedan alcanzar el premio. ¿Cómo lo van a conseguir si antes quieren poseer todo lo demás? Sendero tortuoso y lleno de rodeos, querer gozar primero de todo lo que se les ofrece.

21. El justo no piensa así. Percibe las tribulaciones de tantos descaminados; pues son muchos los que eligen el camino ancho que lleva a la muerte. Pero escoge para sí otro camino más seguro sin desviarse a la derecha ni a la izquierda. Así lo atestigua el Profeta: *La senda del justo es recta. Tú allanas el sendero del justo.* Toman un atajo muy práctico y evitan la molestia de tantos rodeos inútiles. Se rigen por un criterio simple y claro: no desear todo lo que ven, sino vender lo que poseen, y dárselo a los pobres. *¡Dichosos los que eligen ser pobres, porque de ellos es el reino de los cielos!*

Todos corren, pero hay mucha diferencia de unos a otros. *El Señor conoce el camino de los justos, pero la senda de los pecadores acaba mal. Mejor es ser honrado con poco que ser malvado en la opulencia,* porque, como dice el sabio y experimenta el necio, *el codicioso no se harta de dinero;* en cambio, *los que tienen hambre y sed de justicia serán hartos.* La justicia es un auténtico manjar, vital y natural, del espíritu que se guía por la razón. Por el contrario, el dinero alimenta tanto al alma como el viento al cuerpo. Si vieras a un hombre famélico con la boca abierta y los carrillos hinchados, tragando aire para saciar el hambre, ¿no lo tendrías por loco? Mayor locura es creer que el espíritu humano pueda saciarse con bienes materiales. Lo único que hace es inflarse. ¿Existe proporción entre lo corporal y lo espiritual? Ni el cuerpo puede alimentarse del espíritu ni éste de lo corporal. *Bendice, alma mía, al Señor. El sacia de bienes tus anhelos.* Te llena de bienes, te excita al bien y te mantiene en el bien. Te previene, te sostiene y te llena. El hace que desees, y él es lo que deseas.

22. Dije más arriba que el motivo de amar a Dios es Dios. Y dije bien, porque es la causa eficiente y final. El crea la ocasión, suscita el afecto y consuma el deseo. El hace que le amemos, mejor dicho, se hizo para ser amado. A él es a quien esperamos, él a quien se ama con más gozo y a quien nunca se le ama en vano. Su amor provoca y premia el nuestro. Lo precede con su bondad, lo reclama con justicia y lo espera con

vacuum sit amatus. Eius amor nostrum et praeparat, et remunerat. Praecedit benignior, rependitur iustior, exspectatur suavior. Dives est omnibus qui invocant eum [34], nec tamen habet quidquam seipso melius. Se dedit in meritum, se servat in praemium, se apponit in refectione animarum sanctarum [35], se in redemptione distrahit captivarum. Bonus es, Domine, animae quaerenti te [36]. Quid ergo invenienti? Sed enim in hoc est mirum, quod nemo quaerere te valet, nisi qui prius invenerit. Vis igitur [138] inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris. Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri. Nam etsi dicimus: *Mane oratio mea praeveniet te* [37], non dubium tamen quod tepida sit omnis oratio, quam non praevenerit inspiratio. Dicendum iam unde inchoet amor noster, quoniam ubi consummetur dictum est.

VIII. 23. Amor est affectio naturalis una de quatuor. Notae sunt: non opus est nominare. Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primo omnium auctori deservire naturae. Unde et dictum est primum et maximum mandatum: *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. [1]

PRIMUS GRADUS AMORIS, CUM HOMO DILIGIT SE PROPTER SE

Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum, imperante necessitate, compellitur inservire. Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum. Nondum quippe sapit nisi seipsum, sicut scriptum est: *Prius quod animale, deinde quod spirituale* [2]. Nec praecepto indicitur, sed naturae inseritur. Quis nempe carnem suam odio habuit? [3] At vero si coeperit amor idem, ut assolet, esse profusior sive proclivior et, necessitatis alveo minime contentus, campos etiam voluptatis exundans latius visus fuerit occupare, statim superfluitas obviante mandato cohibetur, cum dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum* [4]. Iustissime quidem, ut consors naturae [5] non sit exsors et gratiae, illius praesertim gratiae, quae naturae insita est. Quod si gravatur homo fraternis, non dico necessitatibus subvenire, sed et voluptatibus deservire, castiget ipse suas, si non vult esse transgressor. [139] Quantum vult, sibi indulgeat, dum aeque et proximo tantumdem memi-

[34] Rom 10,12 [35] Sap 3,13 [36] Thren 3,25 [37] Ps 87,14 [1] Mt 22,37 [2] 1 Cor 15,46 (Vg: Sed non prius quod spiritale est sed quod animale deinde quod spiritale) [3] Eph 5,29 [4] Mt 22,39 [5] 2 Pet 1,4

dulzura. Es rico para todos los que le invocan, pero su mayor riqueza es él mismo. Se dio para mérito nuestro, se promete como premio, se entrega como alimento de las almas santas y redención de los cautivos.

¡Señor, qué bueno eres para el que te busca! Y ¿para el que te encuentra? Lo maravilloso es que nadie puede buscarte sin haberte encontrado antes. Quieres ser hallado para que te busquemos, y ser buscado para que te encontremos. Podemos buscarte y encontrarte, mas no adelantarnos a ti. Pues, aunque decimos: *Por la mañana irá a tu encuentro mi súplica,* nuestra plegaria es tibia si no la inspiras tú.

Y ahora, después de haber hablado de la perfección de nuestro amor, expliquemos su origen.

VIII. 23. El amor es uno de los cuatro afectos naturales. Los conocemos muy bien, y no hay por qué nombrarlos. Si proceden de la naturaleza, lo más razonable es que sirvan, ante todo, al autor de la naturaleza. Por eso el mandamiento primero y más importante es: *Amarás al Señor tu Dios,* etc.

PRIMER GRADO DEL AMOR: EL HOMBRE SE AMA POR SÍ MISMO

Como la naturaleza es tan frágil y enfermiza, la propia necesidad le impulsa a amarse, en primer lugar a sí misma. Es el amor carnal, por el cual el hombre se ama a sí mismo antes que a ninguna otra cosa. Solamente se preocupa de sí mismo, como dice la Escritura: *Primero es lo animal, después lo espiritual.* Este amor no se intima con ningún precepto: es innato.

¿Quién aborrece su propia carne? Pero este amor suele deslizarse y derramarse en exceso, y no contento con seguir el cauce materno, se desborda e inunda los campos del placer. Inmediatamente le sale al paso, como fuerte dique, aquel otro precepto: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Es muy justo que quien participa de la misma naturaleza, participe también de la gracia, sobre todo de aquella gracia que viene con la naturaleza. Y si le resulta gravoso atender a las necesidades de los demás e incluso complacer sus caprichos, corríjase primero de los suyos propios, y así quedará libre de toda culpa. Compadézcase de sí mismo, todo lo que quiera, pero no se olvide de compadecer igualmente al prójimo. La ley de la vida y de la disciplina te impone el freno de la templanza, para que no corras tras la concupiscencia, y te pierdas; no sea que sirvas con los bienes naturales al enemigo del alma, que es el placer.

nerit exhibendum. Frenum tibi temperantiae imponitur, o homo, ex lege vitae et disciplinae [6], ne post concupiscentias tuas eas [7] et pereas, ne de bonis naturae hosti servias animae, hoc est libidini. Quam iustius atque honestius communicas illa consorti, quam hosti, id est proximo? Et quidem si ex Sapientis consilio a voluptatibus tuis averteris [8] et, iuxta doctrinam Apostoli, victu vestituque contentus [9], paulisper suspendere non gravaris amorem tuum a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam [10], sane quod subtrahis hosti animae tuae, consorti naturae [11] puto non gravaberis impertiri. Tunc amor tuus et temperans erit, et iustus, si quod propriis subtrahitur voluptatibus, fratris necessitatibus non negetur. Sic amor carnalis efficitur et socialis, cum in commune protrahitur.

24. Si autem dum communicas proximo, forte tibi defuerint et necessaria, quid facies? Quid enim, nisi ut cum omni fiducia [12] postules ab eo qui dat omnibus affluenter et non improperat [13], qui aperit manum suam et implet omne animal benedictione? [14] Dubium siquidem non est, quod adsit libenter in necessariis, qui plerisque et in superfluis non deest. Denique ait: *Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis* [15]. Sponte daturum se pollicetur necessaria [16], superflua restringenti et proximum diligenti. Hoc quippe est quaerere regnum Dei [17] et adversus peccati implorare tyrannidem, pudicitiae potius ac sobrietatis subire iugum, quam regnare peccatum in tuo mortali corpore [18] patiaris. Porro autem et hoc iustitiae est, cum quo tibi est natura communis, naturae quoque cum eo munus non habere divisum.

25. Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum [19], Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi [20] prius, ut in Deo diligi possit et proximus. Facit [140] ergo etiam se diligi Deus, qui et cetera bona facit. Facit autem sic: qui naturam condidit, ipse et protegit. Nam et ita condita fuit, ut habeat iugiter necessarium protectorem, quem habuit et conditorem, ut quae nisi per ipsum non valuit esse, nec sine ipso valeat omnino subsistere. Quod ne sane de se creatura ignoret, ac perinde sibi, quod absit, superbe arroget beneficia

[6] Eccli 45,6 [7] Eccli 18,30 [8] Eccli 18,30 [9] 1 Tim 6,8 [10] 1 Pet 2,11 [11] 2 Pet 1,4 [12] Act 4,29; 28,31 [13] Iac 1,5 [14] Ps 144,16 [15] Lc 12,31 (Vg: quaerite primum) [16] Lc 12,30 [17] Lc 12,31 [18] Rom 6,12 [19] Mc 12,30-31 [20] Mc 12,30

Es mucho mejor y más honesto compartir estos bienes con el prójimo que con el enemigo. Si atiendes al consejo del sabio, y te apartas de las pasiones; si escuchas al Apóstol, y te contentas con tener lo necesario para comer y vestir; si no te pesa apartar tu amor, un poco al menos, de los deseos de la carne que combaten contra el alma: estoy convencido de que eso que niegas a tu enemigo, lo compartirás sin dificultad con quien comparte su naturaleza contigo. Tu amor, entonces, será puro y bueno: lo que niegas a tus propios gustos, lo vuelcas en las necesidades de los hermanos. Y de este modo, el amor carnal se convierte en social, porque se extiende al bien común.

24. Pero ¿qué puedes hacer si, por compartir con el prójimo, vas a carecer tú hasta de lo necesario? Pedírselo, con plena confianza, al que da a todos con abundancia, al que abre su mano y colma de favores a todo viviente. Es imposible que no dé gustoso lo necesario el que tantas veces nos concede vivir en la abundancia. Además lo dice él mismo: *Buscad ante todo el reino de Dios, y todo eso se os dará por añadidura.* Promete dar lo necesario al que se priva de lo superfluo por amor al prójimo. Buscar el reino de Dios e invocarle contra el dominio del pecado implica llevar el yugo de la sobriedad y de la templanza y no permitir que el pecado reine en tu cuerpo mortal. Y es de justicia compartir los bienes de la naturaleza con el que tiene tu misma naturaleza.

25. Mas para que el amor al prójimo sea perfecto, es menester que nazca de Dios, y que él sea su causa. De otra suerte, ¿cómo podrá amar limpiamente al prójimo quien no le ame en Dios? Y no podrá amarle en Dios si no ama a Dios. Conviene, pues, amar primeramente a Dios, para amar al prójimo en él. Dios se hace amar, y hace amables todas las cosas. Porque creó la naturaleza y la conserva. La creó de tal modo, que necesita continuamente ser atendida por su mismo Creador. Sin él no pudo existir, ni puede subsistir. Para que la criatura lo sepa, y no se atribuya con soberbia los beneficios recibidos, el mismo Creador prueba al hombre con el saludable misterio de la tribulación. Esa prueba le hace desfallecer, pero Dios le auxilia y le libera: así Dios es glorificado, como merece, por el hombre.

creatoris, vult hominem idem conditor, alto quidem salubrique consilio, tribulationibus exerceri, ut cum defecerit homo et subvenerit Deus, dum homo liberatur a Deo, Deus ab homine, ut dignum est, honoretur. Hoc enim dicit: *Invoca me in die tribulationis: eruam te, et honorificabis me* [21]. Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis [22] et carnalis, qui praeter se neminem diligere noverat, etiam Deum vel propter se amare incipiat, quod in ipso nimirum, ut saepe expertus est, omnia possit [23], quae posse tamen prosit, et sine ipso possit nihil [24].

SECUNDUS GRADUS AMORIS, CUM HOMO DILIGIT DEUM PROPTER SE

IX. 26. Amat ergo iam Deum, sed propter se interim, adhuc non propter ipsum. Est tamen quaedam prudentia scire quid ex te, quid ex Dei adiutorio possis, et ipsi te servare infensum, qui te tibi servat illaesum. At si frequens ingruerit tribulatio, ob quam et frequens ad Deum conversio fiat, et a Deo aeque frequens liberatio consequatur, nonne, etsi fuerit ferreum pectus vel cor lapideum [1] toties liberati, emolliri necesse est ad gratiam liberantis, quatenus Deum homo diligat, non propter se tantum, sed et propter ipsum?

[141] TERTIUS GRADUS AMORIS, CUM HOMO DILIGIT DEUM PROPTER IPSUM

Ex occasione quippe frequentium necessitatum crebris necesse est interpellationibus Deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suavis est Dominus [2]. Ita fit, ut ad diligendum pure Deum plus iam ipsius alliciat gustata suavitas quam urgeat nostra necessitas, ita ut exemplo Samaritanorum, dicentium mulieri quae adesse Dominum nuntiaverat: *Iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia ipse est vere Salvator mundi* [3], ita, inquam, et nos illorum exemplo carnem nostram alloquentes, dicamus merito: «Iam non propter tuam necessitatem Deum diligimus; ipsi enim gustavimus et scimus quoniam suavis est Dominus» [4]. Est enim carnis quaedam loquela necessitas, et beneficia quae experiendo probat, gestiendo renuntiat. Itaque sic affecto, iam de diligendo proximo [5] implere

[21] Ps 49,15 [22] 1 Cor 2,14 [23] Phil 4,13 [24] Io 15,5 [1] Ez 11,19; 36,26 [2] Ps 33,9 [3] Io 4,42 (Vg: hic est) [4] Ps 33,9 [5] Mc 12,31

Porque lo vemos escrito: *Invócame en el día de la angustia, yo te libraré, y tú cantarás mi gloria.* De esta manera, el hombre carnal y animal, que sólo sabía amarse a sí mismo, comienza a amar también a Dios por su propio interés: experimenta con frecuencia que en él puede todo lo que es bueno, y sin él no puede nada.

SEGUNDO GRADO DEL AMOR: EL HOMBRE AMA A DIOS POR SÍ MISMO

IX. 26. El hombre ama ya a Dios, pero todavía por sí mismo, no por él. Es una gran prudencia comprender lo que uno puede por sí mismo, y lo que puede con la ayuda de Dios, y tratar de no ofender al que te mantiene íntegro. Mas cuando las tribulaciones son numerosas, acudimos sin cesar a Dios, y recibimos continuamente de él la salvación. ¿Cómo no va a enternecer esa gracia salvadora al pecho y corazón más duro, y hacer que el hombre ame a Dios, no ya por sí mismo, sino también por él?

TERCER GRADO DEL AMOR: EL HOMBRE AMA A DIOS POR ÉL MISMO

La continua indigencia obliga al hombre a recurrir a Dios con súplicas incesantes. Esta costumbre crea una satisfacción. Y la satisfacción permite experimentar cuán suave es el Señor. De este modo, la experiencia de su bondad, mucho más que el propio interés, le impulsa a amar limpiamente a Dios. Como decían los samaritanos a la mujer que les había anunciado la llegada del Señor: *Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo.* Digamos también nosotros a nuestra carne: «Ya no amamos a Dios por tus necesidades, sino porque nosotros mismos hemos probado y sabemos qué dulce es el Señor». La carne habla, en cierta manera, a través de sus necesidades, y confiesa llena de gozo los favores que experimenta en sí misma. Quien así se siente afectado cumple sin dificultad el precepto de amar al prójimo.

Ama a Dios de verdad y, en consecuencia, todo lo que es de Dios. Ama con pureza, y no le pesa cumplir un manda-

mandatum non erit difficile. Amat quippe veraciter Deum, ac per hoc quae Dei sunt. Amat caste, et casto non gravatur oboedire mandato, castificans magis cor suum, ut scriptum est, in oboedientia caritatis [6]. Amat iuste, et mandatum iustum libenter amplectitur. Amor iste merito gratus, quia gratuitus. Castus est, quia non impeditur verbo neque lingua, sed opere et veritate [7]. Iustus est, quoniam qualis suscipitur, talis et redditur. Qui enim sic amat, haud secus profecto quam amatus est, amat, quaerens et ipse vicissim non quae sua sunt, sed quae Iesu Christi [8], quemadmodum ille nostra, vel potius nos, et non sua quaesivit [9]. Sic amat qui dicit: *Confitemini Domino quoniam bonus* [10]. Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligit Deum propter Deum, et non propter seipsum. Non sic amat de quo dicitur: *Confitebitur tibi cum benefeceris ei* [11]. Iste est tertius amoris gradus, quo iam propter sepsum Deus diligitur.

[142] Quartus gradus amoris, cum homo diligit se propter Deum

X. 27. Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligat homo nisi propter Deum. *Iustitia tua, Deus, sicut montes Dei* [1]. Amor iste mons est, et mons Dei excelsus. Revera *mons coagulatus, mons pinguis* [2]. *Quis ascendet in montem Domini?* [3] *Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam?* [4] Factus est in pace locus iste, et habitatio haec in Sion [5]. *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est!* [6] Caro et sanguis [7], vas luteum, terrena inhabitatio [8] quando capit hoc? Quando huiuscemodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tamquam vas perditum [9], totus pergat in Deum et, adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat [10] et dicat: *Defecit caro mea et cor meum; Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum?* [11] Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio, experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a temetipso exinaniri [12], et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis. Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim

[6] 1 Pet 1,22 [7] 1 Io 3,18 [8] Phil 2,21 [9] 2 Cor 12,14 [10] Ps 117,1 [11] Ps 48,19 [1] Ps 35,7 (Vg: *om* Deus) [2] Ps 67,16 [3] Ps 23,3 [4] Ps 54,7 [5] Ps 75,3 [6] Ps 119,5 [7] Mt 16,17 [8] Sap 9,15 [9] Ps 30,13 [10] 1 Cor 6,17 [11] Ps 72,26 [12] Phil 2,7

miento puro, porque la obediencia del amor purifica su corazón. Ama justamente, y se adhiere de buen grado al mandamiento justo. Con razón es grato este amor, pues es gratuito. Es puro, porque no se cumple sólo de palabra y de lengua, sino con las obras y de verdad. Es justo, pues da tanto como recibe. El que así ama, ama como él es amado. Y no busca sus intereses, sino los de Jesucristo, como él mismo buscó los nuestros. Mejor aún, nos buscó a nosotros mismos. Así ama el que dice: *Alabad al Señor porque es bueno.* Quien alaba al Señor no porque sea bueno para él, sino porque es bueno, ése ama verdaderamente a Dios por Dios, y no por sí. En cambio, no ama de esta manera aquel de quien se dice: *Te alabará cuando le hagas bien.* Este es el tercer grado del amor: amar a Dios por Él mismo.

CUARTO GRADO DEL AMOR: EL HOMBRE SE AMA A SÍ MISMO POR DIOS

X. *27.* Dichoso quien ha merecido llegar hasta el cuarto grado, en el que el hombre sólo se ama a sí mismo por Dios: *Tu justicia es como los montes de Dios.* Este amor es un monte elevado, un monte excelso. En verdad: *Monte macizo e inagotable. ¿Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién me diera alas como de paloma, y volaría a un lugar de reposo? Tiene su tabernáculo en la paz, y su morada en Sión. ¡Ay de mí, que se ha prolongado mi destierro!* ¿Puede conseguir esto la carne y la sangre, el vaso de barro y la morada terrena? ¿Cuándo experimentará el alma un amor divino tan grande y embriagador que, olvidada de sí y estimándose como cacharro inútil, se lance sin reservas a Dios y, uniéndose al Señor, sea un espíritu con él, y diga: *Desfallece mi carne y mi corazón, Dios de mi vida y mi herencia para siempre?* Dichoso, repito, y santo quien ha tenido semejante experiencia en esta vida mortal. Aunque haya sido muy pocas veces, o una sola vez, y ésta de modo misterioso y tan breve como un relámpago. Perderse, en cierto modo, a sí mismo, como si ya uno no existiera, no sentirse en absoluto, aniquilarse y anonadarse, es más propio de la vida celeste que de la condición humana. Y si se le concede esto a un hombre alguna vez y por un instante, como hemos dicho, pronto le envidia este siglo perverso, le turban los negocios mundanos, le abate el cuerpo mortal, le reclaman las

interdum, ut dictum est, et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam [13], perturbat diei malitia [14], corpus mortis aggravat [15], sollicitat [16] carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat caritas. Heu! Redire in se, recidere in sua compellitur, [143] et miserabiliter exclamare: *Domine, vim patior; responde pro me* [17], et illud: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* [18]

28. Quoniam tamen Scriptura loquitur, Deum omnia fecisse propter semetipsum [19], erit profecto ut factura sese quandoque conformet et concordet Auctori. Oportet proinde in eumdem nos affectum quandocumque transire, ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semetipsum, sic nos quoque nec nosipsos, nec aliud aliquid fuisse vel esse velimus, nisi aeque propter ipsum, ob solam ipsius videlicet voluntatem, non nostram voluptatem. Delectabit sane non tam nostra vel sopita necessitas, vel sortita felicitas, quam quos eius in nobis et de nobis voluntas adimpleta videbitur, quod et quotidie postulamus in oratione, cum dicimus: *Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra* [20]. O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! O pura et defaecata intentio voluntatis, eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur, eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur! Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur [21] luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus [22] erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria [23] aliaque potentia. Quando hoc erit? Quis hoc videbit? Quis possidebit? *Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei?* [24] Domine Deus meus, *tibi dixit cor meum: exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram* [25]. Putas videbo templum sanctum tuum? [26]

29. Ego puto non ante sane perfecte impletum iri: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua,*

[13] Gal 1,4 [14] Mt 6,34 [15] Sap 9,15 [16] Rom 7,24 [17] Is 38,14 [18] Rom 7,24 [19] Prov 16,4 [20] Mt 6,10 [21] 2 Cor 3,18 [22] 1 Cor 15,28 [23] 1 Cor 15,39-41 [24] Ps 41,3 [25] Ps 26,8 [26] Ps 26,4

necesidades de la carne, se lamenta la debilidad natural. Y lo que es más violento, le reclama la caridad fraterna. ¡Ay! Tiene que volver en sí, atender a sus propias miserias y gritar desconsolado: *Señor, padezco violencia, responde por mí.* Y aquello: *¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo mortal?*

28. Si la Escritura dice que Dios lo hizo todo para sí mismo, llegará un momento en que la criatura esté plenamente conforme y concorde con su Hacedor. Es menester, pues, que participemos en sus mismos sentimientos. Y si Dios todo lo quiso para él, procuremos también de nuestra parte que tanto nosotros como todo lo nuestro sea para él, es decir, para su voluntad. Que nuestro gozo no consista en haber acallado nuestra necesidad ni en haber apagado la sed de la felicidad. Que nuestro gozo sea su misma voluntad realizada en nosotros y por nosotros. Cada día le pedimos en la oración: *Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.*

¡Oh amor casto y santo! ¡Oh dulce y suave afecto! ¡Oh pura y limpia intención de la voluntad! Tanto más limpia y pura cuanto menos mezclada está de lo suyo propio; y tanto más suave y dulce cuanto más divino es lo que se siente. Amar así es estar ya divinizado. Como la gotita de agua caída en el vino pierde su naturaleza y toma el color y el sabor del vino; como el hierro candente y al rojo parece trocarse en fuego vivo olvidado de su propia y primera naturaleza; o como el aire, bañado en los rayos del sol, se transforma en luz, y más que iluminado parece ser él mismo luz. Así les sucede a los santos. Todos los afectos humanos se funden de modo inefable, y se confunden con la voluntad de Dios. ¿Sería Dios todo en todos si quedase todavía algo del hombre en el hombre? Permanecerá, sin duda, la sustancia; pero en otra forma, en otra gloria, en otro poder.

¿Cuándo será esto? ¿Quién lo verá? ¿Quién lo poseerá? *¿Cuándo vendré y veré el rostro de Dios?* Señor, Dios mío, *mi corazón te dice: mi rostro te busca a ti. Señor, busco tu rostro.* ¿Cuándo contemplaré tu santuario?

29. Yo creo que no es posible *amar al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas,* mientras el corazón no se vea libre de los cuidados del cuerpo, el alma no cese de conservarlo y vivificarlo, y sus fuerzas, desligadas de todas las dificultades, no se vigoricen con el poder de Dios. Es imposible que el alma se recoja toda en Dios y

et ex tota virtute [144] *tua* [27], quousque ipsum cor cogitare iam non cogatur de corpore, et anima eidem in hoc statu vivificando et sensificando intendere desinat, et virtus eiusdem relevata molestiis, in Dei potentia roboretur. Impossibile namque est tota haec ex toto ad Deum colligere, et divino infigere vultui, quamdiu ea huic fragili et aerumnoso corpori intenta et distenta necesse est subservire. Itaque in corpore spirituali et immortali, in corpore integro, placido placitoque, et per omnia subiecto spriritui, speret se anima quartum apprehendere amoris gradum, vel potius in ipso apprehendi, quippe quod Dei potentiae est dare cui vult [28], non humanae industriae assequi. Tunc, inquam, summum obtinebit facile gradum, cum in gaudium Domini sui [29] promptissime et avidissime festinantem nulla iam retardabit carnis illecebra, nulla molestia conturbabit. Putamusne tamen hanc gratiam vel ex parte sanctos Martyres assecutos, in illis adhuc victoriosis corporibus constitutos? Magna vis prorsus amoris illas animas introrsum rapuerat, quae ita sua corpora foris exponere et tormenta contemnere valuerunt. At profecto doloris acerrimi sensus non potuit nisi turbare serenum, etsi non perturbare.

XI. 30. Quid autem iam solutas corporibus? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis et luminosae aeternitatis.

QUOD NEC ANTE RESURRECTIONEM POSSINT

Sed si, quod non negatur, velint sua corpora recepisse, aut certe recipere desiderent et sperent, liquet procul dubio necdum a seipsis penitus immutatas, quibus constat necdum penitus deesse de proprio, quo vel modice intentio reflectatur. Donec ergo absorpta sit mors in victoria [1], et noctis undique [145] terminos lux perennis invadat et occupet usquequaque, quatenus et in corporibus gloria caelestis effulgeat, non possunt ex toto animae seipsas exponere et transire in Deum, nimirum ligatae corporibus etiam tunc, etsi non vita vel sensu, certe affectu naturali, ita ut absque his nec velint, nec valeant consummari. Itaque ante restaurationem corporum non erit ille defectus animorum, qui perfectus et summus est ipsorum status, ne carnis iam sane consortium spiritus non requireret, si absque illa consummaretur. Enimvero absque profectu animae nec ponitur corpus, nec resumitur. Denique *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius* [2]. Quod si mors pretiosa, quid

[27] Mc 12,30 (Vg: anima tua... et) [28] Lc 4,6 [29] Mt 25,21; 25,23 [1] 1 Cor 15,54 [2] Ps 115,15

contemple continuamente su rostro, mientras viva ocupada y distraída, sirviendo a este cuerpo frágil y cargado de miserias.

Este cuarto grado de amor no espere el alma conseguirlo, o, mejor dicho, verse agraciada con él, sino en el cuerpo espiritual e inmortal, en el cuerpo íntegro, plácido y sosegado y sumiso por entero al espíritu. Es una gracia que procede del poder divino y no del esfuerzo humano. Entonces —repito— obtendrá fácilmente el sumo grado. Cuando corra de buena voluntad y con gran deseo al gozo de su Señor, sin que le frenen los atractivos de la carne ni le turben sus molestias. ¿Podemos pensar que los santos mártires alcanzaron esta gracia, al menos en parte, mientras vivían en sus cuerpos gloriosos? Una gran fuerza arrebataba interiormente sus almas, y les hacía capaces de entregar sus cuerpos y despreciar los tormentos. Por eso los atroces dolores pudieron turbar su serenidad, pero no se la hicieron perder.

XI. 30. ¿Y qué pensar de las almas que ya están libres de sus cuerpos? Creemos que están totalmente sumergidas en aquel piélago inmenso de la eterna luz y luminosa eternidad.

Antes de la resurrección es imposible

Pero si los muertos aspiran todavía a reunirse con sus cuerpos, como no puede negarse, o desean y esperan recibirlos, es evidente que no se han transformado del todo y que todavía les queda algo de sí mismos, por poco que sea, que distrae su atención. Mientras la muerte no quede absorbida por la victoria, y la luz perenne no invada los dominios todos de la noche, y la gloria no resplandezca en los cuerpos, las almas no pueden salir de sí mismas y lanzarse a Dios. Todavía están ligadas al cuerpo, no por la vida y los sentidos, sino por el afecto natural. Y sin él no quieren ni pueden poseer la perfección.

Así, pues, antes de la restauración de los cuerpos no se dará ese desfallecer del alma, que es su estado sumo y más perfecto; si el alma alcanzara su plenitud sin el cuerpo, no desearía ya jamás su compañía. De este modo, el alma siempre sale beneficiada: cuando deja el cuerpo y cuando lo vuelve a tomar. Por eso *es cosa preciosa a los ojos del Señor la muerte de sus justos.* Si la muerte es preciosa, ¿qué será la vida, y tal vida? No hay

vita, et illa vita? Nec mirum si corpus iam gloriae conferre videtur spiritui, quod et infirmum et mortale constat ipsi non mediocriter valuisse. O quam verum locutus est qui dixit diligentibus Deum omnia cooperari in bonum! [3] Valet Deum diligenti animae corpus suum infirmum, valet et mortuum, valet et resuscitatum: primo quidem ad fructum paenitentiae [4], secundo ad requiem, postremo ad consummationem. Merito sine illo perfici non vult, quod in omni statu in bonum sibi subservire persentit.

31. Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono, quae ipsum aut, si onerat, iuvat, aut, si non iuvat, exonerat, aut certe iuvat, et minime onerat. Primus status laboriosus, sed fructuosus; secundus otiosus, sed minime fastidiosus; tertius et gloriosus. Audi et sponsum in Canticis ad profectum hunc trimodum invitantem: *Comedite*, inquit, *amici, et bibite, et inebriamini carissimi* [5]. Laborantes in corpore vocat ad cibum; iam posito corpore quiescentes ad potum invitat; resumentes corpora, etiam ut inebrientur impellit, quos et vocat carissimos, nimirum caritate plenissimos. Nam et in ceteris, quos non carissimos, sed amicos appellat, differentia est, ut hi quidem qui in carne adhuc gravati gemunt [6], cari habeantur pro caritate quam habent, qui vero iam soluti carnis compede sunt, eo sint cariores, quo et promptiores atque expeditiores facti ad amandum. Porro prae utrisque merito nominantur [7] et sunt carissimi, qui, recepta iam secunda stola, in corporibus utique [146] cum gloria resumptis, tanto in Dei feruntur amorem liberiores et alacriores, quanto et de proprio nil iam residuum est, quod eos aliquatenus sollicitet vel retardet. Quod quidem neuter sibi reliquorum statuum vindicat, cum et in priori corpus cum labore portetur, et in secundo quoque non sine aliqua proprietate desiderii exspectetur.

32. Primo ergo fidelis anima comedit panem suum, sed, heu! in sudore vultus sui [8]. In carne quippe manens adhuc ambulat per fidem[9], quam sane operari per dilectionem [10] necesse est, quia, si non operatur, mortua est [11]. Porro ipsum opus cibus est, dicente Domino: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei* [12]. Dehinc, carne exuta, iam pane doloris [13] non cibatur, sed vinum amoris, tamquam post cibum, plenius haurire permittitur, non purum tamen, sed quomodo sub sponsae nomine ipsa dicit in Canticis: *Bibi vinum meum cum lacte meo* [14]. Vino enim divini amoris miscet etiam tunc dulcedinem

[3] Rom 8,28 [4] Mt 3,8 [5] Cant 5,1 [6] 2 Cor 5,4 [7] 1 Io 3,1 [8] Gen 3,19 [9] 2 Cor 5,6-7 [10] Gal 5,6 [11] Iac 2,20 [12] Io 4,34 (Vg: voluntatem eius qui misit me) [13] Ps 126,2 [14] Cant 5,1

que maravillarse que el cuerpo glorioso aumente la dicha del alma, si recordamos que cuando era frágil y mortal le ayudaba tanto. ¡Qué verdad más grande pronunció el que dijo: Que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman! Al alma que ama a Dios le sirve de mucho su cuerpo: cuando es débil, cuando está muerto y cuando descansa. Lo primero, para hacer frutos de penitencia; lo segundo, para su descanso; y lo tercero, para su consumación. Con razón no se considera perfecta sin él, pues en todos los estados colabora para su bien.

31. Bueno y fiel compañero es el cuerpo para el espíritu bueno: cuando le pesa, le ayuda. Si no le ayuda, le deja libre; o le ayuda y no le sirve de carga. El primer estado es ingrato, pero fecundo. El segundo es ocioso, pero nada penoso. Y el tercero es todo glorioso. Escucha cómo invita el esposo en el Cantar a subir por estos grados: *Comed, amigos míos, y bebed; embriagaos, carísimos.* A los que trabajan con el cuerpo les llama a comer; a los que descansan, privados del cuerpo, les invita a beber; y a los que vuelven a tomar el cuerpo les anima a que se embriaguen y les llama carísimos, es decir, llenísimos de caridad. A los otros les da solamente el nombre de amigos, porque gimen todavía oprimidos por el peso del cuerpo y son amados por la caridad que tienen. Y si están libres de los lazos de la carne, son tanto más amados cuanto más prontos y desembarazados están para amar. Con mucho mayor motivo que éstos, merecen llamarse y ser amadísimos los que han recibido la segunda estola, tomando de nuevo los cuerpos gloriosos. Se lanzan libres y ardientes a amar a Dios, porque nada tienen en sí mismos que les solicite o los demore. Esto no lo disfrutan los otros estados. En el primero se lleva el cuerpo con trabajo, y en el segundo se espera al mismo cuerpo con cierto deseo.

32. En el primero el alma fiel come su pan, pero con el sudor de su rostro. Permanece todavía en la carne y vive de la fe, que debe ser fecunda por la caridad, ya que la fe sin obras está muerta. Las mismas obras le sirven de alimento, como dice el Señor: *Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre.* Después, despojado de la carne, no come el pan del dolor, sino que se le permite beber en abundancia el vino del amor, como suele hacerse después de las comidas. Pero no lo bebe puro, sino como dice la esposa del Cantar: *He bebido de mi vino y de mi leche.* El vino del amor está aún mezclado con el deleite

naturalis affectionis, qua resumere corpus suum, ipsumque glorificatum, desiderat. Aestuat ergo iam tunc sanctae caritatis potata vino, sed plane nondum usque ad ebrietatem, quoniam temperat interim ardorem illum huius lactis permixtio. Ebrietas denique solet evertere mentes, atque omnino reddere immemores sui. At non ex toto sui oblita est, quae adhuc de proprio corpore cogitat suscitando. Ceterum hoc adepto, quod solum utique deerat, quid iam impedit a se ipsa quodammodo abire, et ire totam in Deum, eoque penitus sibi dissimillimam fieri, quo Deo simillimam effici donatur? Tum demum ad crateram admissa sapientiae, illam de qua legitur: *Et calix meus inebrians quam praeclarus est!* [15], quid mirum iam si inebriatur ab ubertate domus Dei [16], cum, nulla mordente cura de proprio, secura bibit purum et novum illud cum Christo in domo Patris eius? [17]

33. Hoc vero convivium triplex celebrat Sapientia [18], et ex una complet **[147]** caritate, ipsa cibans laborantes, ipsa potans quiescentes, ipsa regnantes inebrians. Quomodo autem in convivio corporali ante cibus quam potus apponitur, quoniam et tali ordine natura requirit, ita et hic. Primo quidem ante mortem in carne mortali [19] labores manuum nostrarum manducamus [20], cum labore quod glutiendum est masticantes; post mortem vero in vita spirituali iam bibimus, suavissima quadam facilitate quod percipitur colantes; tandem, redivivis corporibus, in vita immortali inebriamur, mira plenitudine exuberantes. Haec pro eo quod sponsus in Canticis dicit: *Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, carissimi* [21]. Comedite ante mortem, bibite post mortem, inebriamini post resurrectionem. Merito iam carissimi, qui caritate inebriantur; merito inebriati, qui ad nuptias Agni [22] introduci merentur, edentes et bibentes super mensam illius in regno suo [23], quando sibi iam exhibet gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam neque rugam [24] aut aliquid huiusmodi. Tunc prorsus inebriat carissimos suos, tunc torrente voluptatis suae [25] potat, quoniam quidem in complexu illo arctissimo et castissimo sponsi et sponsae, fluminis impetus laetificat civitatem Dei [26]. Quod non aliud esse arbitror quam Dei Filium, qui transiens ministrat [27], quemadmodum ipse promisit, ut ex hoc iam *iusti epulentur et exsultent in conspectu Dei, et delectentur in laetitia* [28]. Hinc illa satietas sine fastidio; hinc insatiabilis illa sine inquietudine

[15] Ps 22,5 [16] Ps 35,9 [17] Mt 26,29 [18] Prov 9,1ss. [19] 2 Cor 4,11 [20] Ps 127,2 [21] Cant 5,1 [22] Apoc 19,9 [23] Lc 22,30 [24] Eph 5,27 [25] Ps 35,9 [26] Ps 45,5 [27] Lc 12,37 [28] Ps 67,4

del afecto natural, que le impulsa a tomar nuevamente su cuerpo glorificado. El vino de la santa caridad la llena de calor, pero todavía no la embriaga, porque la fuerza del vino se rebaja con la mixtura de leche. La embriaguez, además, suele perturbar el juicio y quitar la memoria. Y la que todavía piensa en la resurrección del cuerpo no está enteramente olvidada de sí. Cuando éste aparezca resucitado —lo único que le falta—, ¿qué le impedirá salir de sí misma, lanzarse toda hacia a Dios y hacerse completamente desemejante de sí, porque se le concede asemejarse a Dios? Se le permite beber en la copa de la sabiduría, de la que se ha dicho: *¡Qué maravilloso es el cáliz que embriaga!* ¿Cómo no va a saciarse de la abundancia de la casa de Dios, si está libre de todo cuidado y bebe con Cristo el vino puro y nuevo en la casa del Padre?

33. Este triple banquete lo brinda la sabiduría con el plato único de la caridad: alimenta a los que trabajan, da de beber a los que descansan y embriaga a los que reinan. Y así como en el banquete corporal se sirve antes la comida que la bebida, porque así lo pide el instinto, lo mismo sucede aquí. Antes de morir comemos del trabajo de nuestras manos, con esta carne mortal, teniendo que masticar lo que tomamos. Después de la muerte gozamos de la vida espiritual y comenzamos ya a beber, asimilando fácil y gustosamente lo que recibimos. Finalmente, resucitado ya el cuerpo, nos embriagamos de la vida inmortal y rebosamos de incalculable plenitud. Esto quiere decir el esposo en los Cantares: *Comed, amigos míos, y bebed; embriagaos, carísimos.* Comed antes de la muerte, bebed cuando ha llegado la muerte y embriagaos después de la resurrección.

Con razón llama carísimos a los ebrios de caridad, y ebrios a los que merecen ser introducidos en las bodas del Cordero, para que coman y beban en la mesa de su reino cuando presente a su Iglesia gloriosa, limpia de mancha y arruga y demás imperfecciones. Entonces embriaga a sus amigos y les da a beber en el torrente de sus delicias. Es aquel abrazo tan apretado y tan casto del esposo y de la esposa, cuyas aguas caudalosas alegran la ciudad de Dios. Lo cual, a mi parecer, no es otra cosa que el Hijo de Dios que pasa y sirve, como él mismo prometió, *para que los justos se alegren, gocen y salten de júbilo ante Dios.* Es saciedad que no cansa, curiosidad insaciable y tranquila, deseo eterno que nunca se calma ni conoce limita-

curiositas; hinc aeternum illud atque inexplebile desiderium, nesciens egestatem; hinc denique sobria illa ebrietas [29], vero, non mero ingurgitans, non madens vino, sed ardens Deo. Ex hoc iam quartus ille amoris gradus perpetuo possidetur, cum summe et solus diligitur Deus, quia nec nosipsos iam nisi propter ipsum diligimus, ut sit ipse praemium amantium se, praemium aeternum amantium in aeternum.

[148] PROLOGUS EPISTOLAE SEQUENTIS

XII. 34. Memini me dudum ad sanctos fratres Cartusienses scripsisse epistolam [1], ac de his ipsis in ea gradibus inter cetera disseruisse. Forte autem alia ibi, etsi non aliena, de caritate locutus sum; et ob hoc quaedam huius huic quoque sermoni subiungere non inutile duco, praesertim cum facilius ad manum habeam transcribere iam dictata, quam nova iterum dictare.

INCIPIT EPISTOLA DE CARITATE AD SANCTOS FRATRES CARTUSIAE

Illa, inquam, vera et sincera est caritas, et omnino de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta [2], fatenda procedere, qua proximi bonum, aeque ut nostrum, diligimus. Nam qui magis aut certe solum diligit suum, convincitur non caste diligere bonum, quod utique propter se diligit, non propter ipsum. Et hic talis non potest oboedire Prophetae, qui ait: *Confitemini Domino, quoniam bonus* [3]. Confitetur quidem, quia fortasse bonus est sibi, non autem quoniam bonus est in se. Quapropter noverit in se dirigi illud ab eodem Propheta opprobrium: *Confitebitur tibi, cum benefeceris ei* [4]. Est qui confitetur Domino quoniam potens est, et est qui confitetur quoniam sibi bonus est, et item qui confitetur quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est, et timet sibi; secundus mercenarius, et cupit sibi; tertius filius, et defert patri. Itaque et qui timet, et qui cupit, uterque pro se agunt. Sola quae in filio est caritas, non quaerit quae sua sunt [5]. Quamobrem puto de **[149]** illa dictum: *Lex Domini immaculata, convertens animas* [6], quod sola videlicet sit, quae ab amore sui et mundi avertere possit animum et in Deum dirigere. Nec timor quippe, nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum vel actum, affectum numquam. Facit quidem nonnumquam etiam servus

[29] Act 2,15 [1] epistolam: scil. Epist. 11 [2] 1 Tim 1,5 [3] Ps 117,1 [4] Ps 48,19 [5] 1 Cor 13,5 [6] Ps 18,8

ción, sobria embriaguez que no se anega en vino ni destila alcohol, sino que arde en Dios. Ahora es cuando posee para siempre el cuarto grado del amor, en el que se ama solamente a Dios de modo sumo. Ya no nos amamos a nosotros mismos sino por él, y él será el premio de los que le aman, el premio eterno de los que le aman eternamente.

PRÓLOGO A LA CARTA SIGUIENTE

XII. 34. Recuerdo que escribí hace tiempo una carta a los santos hermanos de la Cartuja, en la que les hablaba de estos mismos grados. Quizá hacía allí otras reflexiones sobre la caridad, pero todas eran sobre el mismo tema. Por eso me parece útil añadir a este trabajo alguna de ellas, sobre todo porque me resulta más fácil copiar lo que ya está dictado que componerlo de nuevo.

COMIENZA LA CARTA SOBRE LA CARIDAD A LOS SANTOS HERMANOS DE LA CARTUJA

La caridad auténtica y verdadera, la que procede de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera, es aquella por la que amamos el bien del prójimo como el nuestro. Porque quien sólo ama lo suyo, o lo ama más que a los demás, es evidente que no ama el bien por el bien, sino por su propio provecho. No atiende al profeta, que dice: *Dad gracias al Señor, porque es bueno*. Le glorifica, sin duda, porque es bueno para él, no porque es bueno en sí mismo. Y merece aquel reproche del salmo: *Te alabará cuando le hagas beneficios*. Hay quienes alaban a Dios porque es poderoso, otros porque es bueno con ellos, y otros porque es bueno en sí mismo. Los primeros son esclavos y están llenos de temor. Los segundos son asalariados y les domina la codicia. Los terceros son hijos y honran a su padre. Los que temen y codician sólo se miran a sí mismos. El amor del hijo, en cambio, no busca su propio interés.

Pienso que a éste se refiere la Escritura: *La ley del Señor es perfecta, y convierte las almas*. Porque es la única capaz de arrancar al alma del amor de sí misma y del mundo, y volverla hacia Dios. Ni el temor ni el amor de sí mismo son capaces de convertir el alma. A veces cambian la expresión del rostro o la conducta exterior, mas nunca los sentimientos. Los esclavos hacen algunas veces obras de Dios, pero no las realizan espon-

opus Dei, sed quia non sponte, in sua adhuc duritia permanere cognoscitur. Facit et mercenarius, sed quia non gratis, propria trahi cupiditate convincitur. Porro ubi proprietas, ibi singularitas; ubi autem singularitas, ibi angulus; ubi vero angulus, ibi sine dubio sordes sive rubigo [7]. Sit itaque servo sua lex [8], timor ipse quo constringitur; sit sua mercenario cupiditas, qua et ipse arctatur, quando tentatur abstractus et illectus [9]. Sed harum nulla, aut sine macula est, aut animas convertere potest. Caritas vero convertit animas [10], quas facit et voluntarias.

35. Porro in eo eam dixerim immaculatam, quod nil sibi de suo retinere consuevit. Cui nempe de proprio nihil est, totum profecto quod habet, Dei est; quod autem Dei est, immundum esse non potest. Lex ergo Domini immaculata, caritas est, quae non quod sibi utile est, quaerit [11], sed quod multis. Lex autem Domini dicitur, sive quod ipse ex ea vivat, sive quod eam nullus, nisi eius dono, possideat. Nec absurdum videatur, quod dixi etiam Deum vivere ex lege, cum non alia quam caritate dixerim. Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem illam conservat unitatem, nisi caritas? Lex est ergo, et lex Domini, caritas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis [12]. Nemo tamen me aestimet caritatem hic accipere qualitatem vel aliquod accidens —alioquin in Deo dicerem, quod absit, esse aliquid quod Deus non est—, sed substantiam illam divinam, quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Ioanne: *Deus caritas est* [13]. Dicitur ergo recte caritas, et Deus, et Dei donum [14]. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est; ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis [15]. Siquidem in pondere, et mensura, [150] et numero per eam facta sunt universa et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et seipsam, etsi non creavit, regit tamen.

XIII. 36. Ceterum servus et mercenarius habent legem non a Domino, sed quam ipsi sibi fecerunt [1], ille Deum non amando, iste plus aliud amando. Habent, inquam, legem non Domini, sed suam, illi tamen, quae Domini est, subiectam. Et quidem suam sibi quisque legem facere potuerunt; non tamen eam incommutabili aeternae legis ordini subducere potuerunt. Tunc autem dixerim quemque sibi fecisse suam legem, quando communi et aeternae legi propriam praetulit voluntatem, per-

[7] Ez 24,12-13 [8] Rom 2,14 [9] Iac 1,14 [10] Ps 18,8 [11] 1 Cor 10,33; 13,5 [12] Eph 4,3 [13] 1 Io 4,8 [14] Eph 2,8 [15] Sap 11,21 [1] Rom 2,14

táneamente y les cuesta mucho. También los asalariados, pero no lo hacen gratuitamente, y se dejan arrastrar por la codicia. Donde hay amor propio allí hay individualismo. Y donde hay individualismo hay rincones. Y donde hay rincones hay basura e inmundicia. La ley del siervo es el temor que le invade. La del asalariado es la codicia que le domina, le atrae y le distrae. Ninguna de estas leyes es pura y capaz de convertir las almas. La caridad, en cambio, convierte las almas y las hace también libres.

35. La llamo además inmaculada, porque no acostumbra retener nada de lo suyo. Ahora bien, cuando el hombre no tiene nada propio, todo lo que tiene es de Dios. Y lo que es de Dios no puede ser impuro. Por tanto, la ley inmaculada del Señor es la caridad, que no busca su propio provecho, sino el de los demás. Se llama ley del Señor, porque él mismo vive de ella, o porque nadie la posee si no la recibe gratuitamente de él. No es absurdo decir que Dios también vive según una ley, ya que esta ley es la caridad. ¿Qué es lo que conserva la soberana e inefable unidad en la beatísima y suma Trinidad sino la caridad? Ley es, en efecto, y ley del Señor la caridad, porque mantiene a la Trinidad en la unidad, y la enlaza con el vínculo de la paz.

Pero ninguno piense que hablo aquí de la caridad como de una cualidad o accidente —lo cual sería decir que en Dios hay algo que no es Dios—, sino de la misma sustancia divina. Este modo de hablar no es nuevo ni insólito, pues Juan dice: *Dios es caridad.* Se llama, pues, caridad a Dios y al don de Dios. La caridad da caridad, la caridad sustantiva da la accidental. Cuando se refiere al que da, es el nombre de la sustancia. Cuando significa el don, es la cualidad. Esta es la ley eterna, que todo lo crea y lo gobierna. Ella hace todo con peso, número y medida. Nada está libre de la ley, ni siquiera el que es la ley de todos. Y esta ley es esencialmente ella misma, que no tiene poder creador, pero se rige a sí misma.

XIII. 36. Por lo demás, los esclavos y asalariados tienen también su ley; que no es la del Señor, sino la que ellos mismos se han impuesto. Los primeros no aman a Dios, los otros aman otras cosas más que a él. Tienen, repito, no la ley del Señor, sino la suya propia; aunque, de hecho, está supeditada a la divina. Han podido hacer su propia ley, pero no han podido sustraerse al orden inmutable de la ley eterna. Yo diría que cada uno se fabrica su ley cuando prefiere su propia voluntad a la ley eterna y común, queriendo imitar perver-

verse utique volens suum imitari Creatorem, ut sicut ipse sibi lex suique iuris est, ita is quoque seipsum regeret, et legem sibi suam faceret voluntatem. Grave utique et importabile iugum super omnes filios Adam [2], heu! inclinans et incurvans cervices nostras, adeo ut vita nostra inferno appropinquarit [3]. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius* [4] quo utique premor et paene opprimor, ita ut, *nisi quia Dominus adiuvit me, paulo minus habitasset in inferno anima mea!* [5] Sub hoc onere gravatus gemebat qui dicebat: *Quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis?* [6] Ubi dixit: *Factus sum mihimetipsi gravis,* ostendit quod lex ipse sibi esset, nec alius hoc quam sibi ipse fecisset. Quod autem, loquens Deo, praemisit: *Posuisti me contrarium tibi,* Dei se tamen non effugisse legem indicavit. Hoc quippe ad aeternam justamque Dei legem pertinuit, ut qui noluit suaviter regi, poenaliter a seipso regeretur, quique sponte iugum suave et onus leve [7] caritatis abiecit, propriae voluntatis onus importabile [8] sustineret invitus. Miro itaque et iusto modo aeterna lex fugitivum suum et posuit eidem ipsi contrarium, et retinuit subiectum, dum videlicet nec iustitiae pro meritis legem evasit, nec tamen cum Deo in sua luce, in sua requie, in sua gloria remansit, subiectus potestati [151] et submotus felicitate. Domine Deus meus, *cur non tollis peccatum meum, et quare non aufers iniquitatem meam* [9], ut, abiecta gravi sarcina propriae voluntatis, sub levi onere caritatis respirem, nec iam servili timore coercear, nec mercenaria cupiditate illiciar, sed agar Spiritu tuo [10], spiritu libertatis [11], quo aguntur filii tui, qui testimonium reddat spiritui meo [12], quod et ego sim unus ex filiis, dum eadem mihi lex fuerit quae et tibi, et sicut tu es, ita et ipse sim in hoc mundo? [13] Hi siquidem qui hoc faciunt quod ait Apostolus: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis* [14], procul dubio sicut Deus est, et ipsi sunt in hoc mundo [15], nec servi aut mercenarii sunt, sed filii.

XIV. 37. Itaque nec filii sunt sine lege, nisi forte aliquis aliter sentiat propter hoc quod scriptum est: *Iustis non est lex posita* [1]. Sed sciendum quod alia est lex promulgata a spiritu servitutis in timore [2], alia a spiritu libertatis data in suavitate. Nec sub illa esse coguntur filii, nec sine ista patiuntur. Vis audire quia iustis non est lex posita? *Non accepistis*, ait, *spiri-*

[2] Eccli 40,1; Act 15,10 [3] Ps 87,4 [4] Rom 7,24 [5] Ps 93,17 [6] Iob 7,20 [7] Mt 11,30 [8] Mt 23,4 [9] Iob 7,21 [10] Rom 8,14 [11] 2 Cor 3,17 [12] Rom 8,14-16 [13] 1 Io 4,17 [14] Rom 13,8 [15] 1 Io 4,17 [1] 1 Tim 1,9 (Vg: lex iusto non est posita) [2] Rom 8,15

samente a su Creador. Porque así como él es la ley de sí mismo y no depende de nadie, también éstos quieren regirse a sí mismos y no tener otra ley que su propia voluntad. ¡Qué yugo tan pesado e insoportable el de todos los hijos de Adán, que aplasta y encorva nuestra cerviz y pone nuestra vida al borde del sepulcro!

¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte, que me abruma y casi me aplasta? *Si el Señor no me hubiera ayudado, ya habitaría mi alma en el sepulcro.* Este peso oprimía al que sollozaba y decía: *¿Por qué me haces blanco tuyo, cuando ni a mí mismo puedo soportarme?* Al decir: *ni a mí mismo puedo soportarme,* indica que se ha convertido en ley de sí mismo y en autor de su propia ley. Y al decir a Dios: *me haces blanco tuyo,* muestra que no puede sustraerse a la ley de Dios. Porque es propio de la ley santa y eterna de Dios que quien no quiere guiarse por el amor, se obedezca a sí mismo con dolor. Y quien desecha el yugo suave y la carga ligera de la caridad, se ve forzado a aguantar el peso intolerable de la propia voluntad. De este modo tan admirable y justo, la ley eterna convierte en enemigos suyos a quienes le rechazan, y además los mantiene bajo su dominio.

No trascienden con su vida la ley de la justicia, ni permanecen con Dios en su luz, en su reposo y en su gloria. Están sometidos a su poder y excluidos de su felicidad. Señor, Dios mío, *¿por qué no perdonas mi pecado y borras mi culpa?* Haz que arroje de mí el peso abrumador de la voluntad propia y respire con la carga ligera de la caridad. Que no me obligue el temor servil ni me consuma la codicia del mercenario, sino que sea tu Espíritu quien me mueva. El espíritu de libertad que mueve a tus hijos, dé testimonio a mi espíritu que soy uno de ellos, porque tengo la misma ley que tú y soy en este mundo un imitador tuyo. Los que cumplen el consejo del Apóstol: *No tengáis otra deuda con nadie que la del amor mutuo,* imitan a Dios en este mundo y no son esclavos ni mercenarios, sino hijos.

XIV. 37. Así, pues, tampoco los hijos están sin ley, a no ser que alguien piense otra cosa por aquello de la Escritura: *La ley no es para los justos.* Tengamos en cuenta que una es la ley promulgada por el espíritu de servidumbre en el temor, y otra la ley dada por el espíritu de libertad en el amor. Los hijos no están sometidos a aquélla, ni privados de ésta. ¿Quieres oír que los justos no tienen ley? *No habéis recibido el espíritu de siervos, para recaer en el temor.* ¿Y quieres oír que no están exen-

tum servitutis iterum in timore [3]. Vis audire quod tamen sine lege caritatis non sint? *Sed accepistis*, inquit, *spiritum adoptionis filiorum* [4]. Denique audi iustum utrumque de se fatentem, et quod non sit sub lege, nec tamen sit sine lege. *Factus sum*, inquit, *his qui sub lege erant, quasi sub lege essem, cum ipse non essem sub lege; his qui sine lege erant, tamquam sine lege essem, cum sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi* [5]. Unde apte non dicitur: «Iusti non habent legem», aut: «Iusti sunt sine lege», sed: *Iustis non est lex posita* [6], hoc est non tamquam invitis imposita, sed voluntariis eo liberaliter data, quo suaviter inspirata. Unde et pulchre Dominus: *Tollite*, ait, *iugum meum super vos* [7], ac si diceret: «Non impono invitis, sed vos tollite, si vultis; alioquin non requiem, sed laborem invenietis animabus vestris».

[152] 38. Bona itaque lex caritas, et suavis, quae non solum leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mercenariorum leges portabiles ac leves reddit, quas utique non destruit, sed facit ut impleantur, dicente Domino: *Non veni legem solvere, sed adimplere* [8]. Illam temperat, istam ordinat, utramque levigat. Numquam erit caritas sine timore, sed casto; numquam sine cupiditate, sed ordinata. Implet ergo caritas legem servi, cum infundit devotionem; implet et mercenarii, cum ordinat cupiditatem. Porro timori permixta devotio ipsum non annullat, sed castificat. Poena tantum tollitur, sine qua esse non potuit, dum fuit servilis; et timor manet in saeculum saeculi [9] castus et filialis. Nam quod legitur: *Perfecta caritas foras mittit timorem* [10], poena intelligenda est, quae servili, ut diximus, numquam deest timori, illo scilicet genere locutionis, quo saepe causa ponitur pro effectu. Deinde cupiditas tunc recte a superveniente caritate ordinatur, cum mala quidem penitus respuuntur, bonis vero meliora praeferuntur, nec bona nisi propter meliora appetuntur. Quod cum plene per Dei gratiam assecutum fuerit, diligetur corpus, et universa corporis bona tantum propter animam, animae propter Deum, Deus autem propter seipsum.

XV. 39. Verumtamen, quia carnales sumus [1] et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur [2], quia *non prius quod spirituale, sed quod ani-*

[3] Rom 8,15 (Vg: Non enim) [4] Rom 8,15 [5] 1 Cor 9,20-21 (Vg: Et factus sum... iis qui sub lege sunt, ut eos qui sub lege erant lucrifacerem iis qui) [6] 1 Tim 1,9 [7] Mt 11,29 [8] Mt 5,17 (Vg: legem... non veni solvere) [9] Ps 18,10 [10] 1 Io 4,18 [1] Rom 7,14 [2] Gal 3,3

tos de la ley de la caridad?: *Habéis recibido el espíritu de hijos adoptivos.* Escucha por fin al justo, que confiese lo uno y lo otro. No está sometido a la ley, ni privado de ella: *Con los que viven bajo la ley, me hago como si yo estuviera sometido a ella, no estándolo. Con los que están fuera de la ley, me hago como si estuviera fuera de la ley, no estando yo fuera de la ley, sino bajo la ley de Cristo.* Por eso no se dice: «Los justos no tienen ley», o «los justos están sin ley», sino: *la ley no es para los justos.* Es decir, no se les ha impuesto a la fuerza, sino que la reciben voluntariamente y les estimula dulcemente. Por eso dice tan hermosamente el Señor: *Tomad mi yugo sobre vosotros.* Como si dijera: «No os lo impongo a la fuerza, tomadlo vosotros si queréis; porque de otro modo no hallaréis descanso, sino fatiga en vuestras almas».

38. Buena, pues, y dulce es la ley de la caridad. No sólo es agradable y ligera, sino que además hace ligeras y fáciles las leyes de los siervos y asalariados. No las suprime, es cierto, pero ayuda a cumplirlas, como dice el Señor: *No he venido a abrogar la ley, sino a cumplirla.* Modera la de unos, ordena la de otros y suaviza la de todos. Jamás irá la caridad sin temor, pero éste será casto. Jamás le faltarán deseos, pero estarán ordenados. La caridad perfecciona la ley del siervo inspirándole devoción. Y perfecciona la del mercenario ordenando sus deseos. La devoción unida al temor no lo anula, lo purifica. Le quita solamente la pena que siempre acompaña al temor servil. Pero el temor permanece siempre puro y filial. Porque aquello que leemos: *La caridad perfecta echa fuera el temor,* se refiere a la pena, que, como dijimos, va siempre unida al temor. Es una figura retórica en la que se toma la causa por el efecto. La codicia, por su parte, se ordena rectamente cuando se le une la caridad. Se rechaza todo lo malo, a lo bueno se prefiere lo mejor, y sólo se apetece lo que es bueno en vistas a un bien mejor. Cuando, con la gracia de Dios, se consigue esto, se ama el cuerpo; todos los bienes del cuerpo se aman por el alma, el alma por Dios, y a Dios por sí mismo.

XV. 39. Pero como somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es necesario que nuestros deseos o nuestro amor comience por la carne. Bien dirigida, avanza de grado en grado bajo la guía de la gracia, hasta ser absorbida por el espíritu, *porque no es primero lo espiritual, sino lo animal, y después lo espiritual.* Debemos llevar primero la imagen

male, deinde quod spirituale [3]. Et prius necesse est portemus imaginem terrestris, deinde caelestis [4]. In primis ergo diligit seipsum homo propter se: caro quippe est, et nil sapere valet praeter se. Cumque se videt per se non posse subsistere, Deum quasi sibi necessarium incipit per fidem inquirere [5] et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. At vero cum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, oboediendo, quadam huiuscemodi [**153**] familiaritate paulatim sensimque Deus innotescit, consequenter et dulcescit; et sic, gustato quam suavis est Dominus [6], transit ad tertium gradum, ut diligat Deum, non iam propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu diu statur, et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet homo diligat tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt; mihi, fateor, impossibile videtur. Erit autem procul dubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui [7], et inebriatus ab ubertate domus Dei [8]: quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum, et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus [9] erit. Arbitror hoc Prophetam sensisse cum diceret: *Introibo in potentias Domini; Domine, memorabor iustitiae tuae solius* [10]. Sciebat profecto, cum introiret in spirituales potentias Domini, exutum se iri universis infirmitatibus carnis, ut iam nil de carne haberet cogitare, sed totus in spiritu memoraretur iustitiae Dei solius [11].

40. Tunc pro certo singula Christi membra [12] dicere poterunt de se, quod Paulus aiebat de capite: *Et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus* [13]. Nemo ibi se cognoscet secundum carnem, quia *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* [14]. Non quod carnis illic substantia futura non sit, sed quod carnalis omnis necessitudo sit defutura, carnisque amor amore spiritus absorbendus, et infirmae, quae nunc sunt, humanae affectiones in divinas quasdam habeant commutari. Tunc sagena [15] caritatis, quae nunc tracta per hoc mare magnum et spatiosum ex omni genere piscium congregare non desinit, cum perducta ad littus fuerit, malos foras mittens, bonos solummodo retinebit. Siquidem in hac vita ex omni genere piscium intra sinum suae latitudinis caritatis rete concludit, ubi se [**154**] pro tempore omnibus conformans,

[3] 1 Cor 15,46 (Vg: spiritale est) [4] 1 Cor 15,49 [5] Hebr 11,6 [6] Ps 33,9 [7] Mt 25,21 [8] Ps 35,9 [9] 1 Cor 6,17 [10] Ps 70,16 [11] Ps 70,16 [12] 1 Cor 6,15 [13] 2 Cor 5,16 [14] 1 Cor 15,50 (Vg: Dei possidere non possunt) [15] Mt 13,47-48

del hombre terrestre y después la del celeste. El hombre comienza por amarse a sí mismo: es carne, y no comprende otra cosa fuera de sí mismo. Cuando ve que no puede subsistir por sí mismo, comienza a buscar a Dios por la fe y amarle porque lo necesita. En el segundo grado ama a Dios, pero por sí mismo, no por él. Sus miserias y necesidades le impulsan a acudir con frecuencia a él en la meditación, la lectura, la oración y la obediencia. Dios se le va revelando de un modo sencillo y humano, y se le hace amable.

Y cuando experimenta cuán suave es el Señor, pasa al grado tercero, en el que ama a Dios no por sí mismo, sino por él. Aquí permanece mucho tiempo, y no sé si en esta vida puede hombre alguno elevarse al cuarto grado, que consiste en amarse solamente por Dios. Díganlo quienes lo hayan experimentado: yo lo creo imposible. Sucederá, sin duda, cuando el siervo bueno y fiel sea introducido en el gozo de su Señor y se sacie de la abundancia de la casa de Dios. Olvidado por completo de sí, y totalmente perdido, se lanza sin reservas hacia Dios, y estrechándose con él se hace un espíritu con él. Pienso que esto es lo que sentía el Profeta cuando decía: *Entraré en las maravillas del Señor. Señor, recordaré sólo tu justicia.* Sabía muy bien que, cuando entrara en las grandezas espirituales del Señor, se vería libre de todas las miserias de la carne y no tendría que pensar más en ella. Totalmente espiritualizado, recordará únicamente la justicia de Dios.

40. Entonces todos los miembros de Cristo podrán decir de sí mismos lo que Pablo decía de la cabeza: *A Cristo lo conocimos según la carne, pero ahora ya no es así.* Allí nadie se conocerá según la carne, porque *la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios.* No porque deje de existir allí nuestra carne, sino porque se verá libre de todo apetito. El amor carnal será absorbido por el amor del espíritu, y nuestros débiles afectos humanos quedarán, en cierto modo, divinizados. La red de la caridad que ahora sondea en este mar espacioso y profundo, y recoge en su seno toda clase de peces, cuando llegue al puerto expulsará a los malos y sólo se quedará con los buenos. En efecto, durante esta vida la red de la caridad acoge en su amplio seno toda clase de peces, pues se adapta a todos y se hace solidaria de su buena o mala fortuna. Se alegra con los que están alegres y llora con los que están tristes. Mas cuando llegue a la playa, separará como peces malos todo lo triste, y tomará solamente lo agradable y gozoso.

omniumque in se sive adversa, sive prospera traiciens, ac sua quodammodo faciens, non solum gaudere cum gaudentibus, sed etiam flere cum flentibus [16] consuevit. Sed cum pervenerit ad littus, velut malos pisces omne quod triste patitur, foras mittens, sola quae placere et iucunda esse poterunt retinebit. Numquid enim tunc, verbi gratia, Paulus aut infirmabitur cum infirmis, aut uretur pro scandalizatis [17], ubi scandala et infirmitas procul erunt? Aut certe lugebit eos qui non agent paenitentiam [18], ubi certum est nec peccantem fore, nec paenitentem? Absit autem ut vel eos qui ignibus aeternis cum diabolo et angelis eius [19] deputandi sunt, plangat et defleat in illa civitate, quam fluminis impetus laetificat [20], cuius diligit Dominus portas super omnia tabernacula Iacob [21], quod videlicet in tabernaculis, etsi quandoque gaudetur de victoria, laboratur tamen in pugna, et plerumque periclitatur de vita, in illa autem patria nulla prorsus admittatur adversitas sive tristitia, quemadmodum de illa canitur: *Sicut laetantium omnium habitatio in te* [22], et rursum: *Laetitia sempiterna erit eis* [23]. Denique quomodo misericordiae recordabitur, ubi memorabitur iustitiae Dei solius? [24] Proinde ubi iam non erit miseriae locus aut misericordiae tempus, nullus profecto esse poterit miserationis affectus.

[16] Rom 12,15 [17] 2 Cor 11,29 [18] 2 Cor 12,21 [19] Mt 25,41 [20] Ps 45,5 [21] Ps 86,2 [22] Ps 86,7 (Vg: habitatio est) [23] Is 61,7 [24] Ps 70,16

¿Podremos ver acaso a Pablo hacerse débil con los débiles, consumirse con los que se escandalizan, si allí no hay ya flaquezas ni escándalos? ¿Y llorará por los que no hacen penitencia, si allí no existen ya el pecador ni el penitente? En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles. En sus calles corre un río caudaloso de alegría, y el Señor ama sus puertas más que las tiendas de Jacob. Porque en las tiendas se disfruta el triunfo de la victoria, pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: *Están llenos de gozo todos los que habitan en ti.* Y en otra parte: *Su alegría será eterna.* Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia de Dios. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de la compasión.

SERMON A LOS CLERIGOS SOBRE LA CONVERSION

Traducción de JUAN MARÍA DE LA TORRE

INTRODUCCION

El carismático Bernardo atrae y arrastra por su misma y fuerte personalidad, inmersa en Dios.

Corren los años 1139 y 1140. Bernardo se detiene en París con ocasión de uno de sus viajes, probablemente durante la cuaresma de 1139. Es invitado a hablar a profesores y estudiantes de la Universidad en la abadía de Saint-Denis. La mayoría son clérigos. El impacto de su persona es avasallador. Muchos de sus auditores deciden abrazar la vida claustral, siguiendo al santo a Clairvaux.

«En cierta ocasión, teniendo Bernardo que ir a París, fue invitado a visitar la Universidad. Habló a los estudiantes sobre lo que él consideraba la auténtica filosofía *(forma verae philosophiae)*, exhortándoles al menosprecio del mundo y a abrazar la pobreza voluntaria por Cristo... y, echando la red de las verdades divinas, recogió una enorme pesca. Acabada su exposición, muchos de los auditores se volvieron al Señor» (*Exordio Magno Cisterciense*, Ed. B. GRIESSER [Roma 1961] p.106-107). Así nació el presente tratado sobre la Conversión.

Uno de los auditores más conocidos es Godofredo de Auxerre, secretario más tarde del mismo Bernardo, su biógrafo y sucesor en el abadiato de Clairvaux (cf. *Vita Prima*, IV,11 y *Ex. Mag. Cist.* c.VII).

Se conservan dos redacciones distintas del mismo texto. Ofrecemos ahora la que se considera la última, definitivamente pulida y ampliada por el mismo Bernardo.

En un principio, el contenido de este escrito era un sermón compuesto por Bernardo para la fiesta de Todos los Santos. Después fue desarrollado ante esta nueva circunstancia. Sin embargo, la transformación de este sermón antes de llegar a su definitiva redacción fue grande, pues conoció un texto intermedio, recogido también en la edición crítica de D. LECLERCQ con caracteres más reducidos.

Bernardo mismo trabajó su sermón para fijarlo por escrito. Y lo alargó. No podemos imaginar que Bernardo pronunciara todo lo que dejó escrito. Hubiera sido agotador para los oyentes. Sin embargo, en el Bernardo que habla y el Bernardo que escribe bulle el mismo espíritu. Cuando habla, su espíritu ardiente le impulsa a una elocuencia sin desfallecimiento. Cuando redacta, *esculpe, lima* y *cincela;* y el encanto que en ello deposita acrecienta la eficacia de un escrito rebosante de humanismo.

La presente obra describe el camino de la salvación y del amor de Dios enfocados a la conversión del hombre. *Voluntas eius (Dei) conversio nostra.*

El escrito puede esquematizarse así:

I) Descripción y explicación de la obra de la conversión, paso del mal al bien (1-9).
  a) Se hace:
    1. Por la voz de la conciencia, expresión de la voz de Dios (2).
    2. Por la experiencia de la imposibilidad de lograr una felicidad en el pecado, frente a la muerte y la eternidad (3-4).
  b) Primer acto de conversión, entrar en sí mismo (5); es el primer combate (6); comparación a un hogar familiar (9-11).
  c) Instrumento, el apaciguamiento de sí mismo mediante la humildad (7); meditación sobre la vanidad (8-14).

II) Ordenación y situación de los distintos estados de subida a la perfección (10-18).
  a) Formas de crecer en el bien: mediante las virtudes cardinales (10), la cooperación humana y el uso de las dificultades (11), la aplicación de la voluntad (12), de los sentidos (13), la purificación de la memoria (14-15).
  b) Grados diversos: compunción, compasión, rectitud (16), estado místico y celeste (17).

III) El hombre, imagen y semejanza de Dios: el apaciguado, el pacificador y el apacible (18-19).
  El hombre y pastor inauténtico (19-39).

A primera vista hay aspectos que podrían parecer negativos. Conviene tener en cuenta la situación que rodeaba a Ber-

nardo. La decadencia del mundo clerical era un hecho (cf. las Cartas 152 y 271).

El era un psicólogo muy agudo, diestro orador y gran estilista. Por eso se sirve de figuras retóricas, recurre a ironías y a reminiscencias de autores clásicos, utilizando con frecuencia un lenguaje simbólico de belleza sin par.

[69] *AD CLERICOS DE CONVERSIONE* *

I. Quod nemo converti ad Dominum, nisi Domini voluntate praeventus et eius voce interius clamante, possit

1. Ad audiendum, ut credimus, verbum Domini convenistis [1]. Neque enim causa nobis alia vestrae huius tam avidae concursionis occurrit. Approbamus utique desiderium hoc, et laudabili studio congaudemus. Beati enim qui audiunt verbum Dei, sed si custodiant illud [2]. Beati qui memores sunt mandatorum eius, sed ut faciant ea [3]. Nimirum verba vitae aeternae [4] habet, et venit hora —utinam et nunc sit!— quando mortui audient vocem eius, et qui audierint vivent [5]: siquidem *vita in voluntate eius* [6]. Et [70] si vultis [7] scire, voluntas eius conversio nostra. Denique ipsum audite: *Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus, et non magis ut convertatur et vivat?* [8] Ex quibus verbis evidenter agnoscimus, quoniam vera nobis vita [9] nonnisi in conversione est, nec aliter ad eam patet ingressus, dicente item Domino: *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum* [10]. Merito sane parvuli soli intrant, nam puer parvulus minat eos, qui in hoc ipsum natus et datus est nobis [11]. Quaero igitur vocem quam audiant mortui [12], et cum audierint vivant [13]: forte enim et mortuis evangelizare necesse est. Et occurrit interim verbum breve, sed plenum, quod os Domini locutum est [14], ut Propheta testatur: *Dixisti,* ait, loquens sine dubio ad Dominum Deum suum: *Convertimini, filii hominum* [15]. Nec immerito sane a filiis quidem hominum videtur exigenda conversio, peccatoribus utique necessaria. Nam supernis spiritibus ea magis quae rectos decet indicta laudatio est [16], eodem Propheta psallente: *Lauda Deum tuum, Sion* [17].

[71] **2.** Ceterum quod ait: *Dixisti* [18], meo quidem iudicio non negligenter praetereundum est nec simpliciter audiendum. Quis enim humanis comparare audeat dictis, quod dixisse dicitur Deus? Vivus profecto est sermo Dei et efficax [19], et vox

* Edic. Leclercq IV

[1] Act 13,44; 19,10 [2] Lc 11,28 [3] Ps 102,18 [4] Io 6,69 [5] Io 5,25 [6] Ps 29,6 [7] Mt 11,14 [8] Ez 18,23 (magis *om* Vg) [9] 1 Tim 6,19 [10] Mt 18,3 [11] Is 9,6 [12] Io 5,25 [13] 1 Pet 4,6 [14] Is 1,20; 40,5 etc [15] Ps 89,3 [16] Ps 32,1 [17] Ps 147,12 [18] Ps 89,3 [19] Hebr 4,12

SERMON A LOS CLERIGOS SOBRE LA CONVERSION

I. Nadie puede convertirse sin la voluntad del Señor, si no escucha la voz que grita en lo interior

1. Os habéis reunido para oír la palabra de Dios. Y no existe otra razón de que hayáis acudido a tan deseado encuentro. Aprobamos este deseo y nos alegramos sobremanera. Dichosos los que oyen la palabra de Dios, si es que la guardan. Dichosos los que recuerdan sus mandamientos para cumplirlos. El tiene palabras de vida eterna; llega el momento —y ojalá sea éste— en que los muertos oirán su voz. Quienes la oigan, vivirán, pues *la vida está en su voluntad*. Si queréis saberlo, su voluntad es nuestra conversión. Escuchadle si no: *¿acaso mi voluntad quiere la muerte del impío y no que se convierta y viva?* Aquí vemos con toda evidencia que no hay para nosotros vida verdadera sin conversión; no es posible lograrla por otros medios. Lo dice el Señor: *Si no os convertís y no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos.* Sólo entran los niños. Un niño pequeño los guía; para esto nació y se nos dio.

Busco una voz: la voz que oigan los muertos y que, oyéndola, vivan; porque quizá haya que evangelizar también a los muertos. De momento, se me ocurre una frase concisa y densa, la pronunciaron los labios del Señor, conforme lo atestigua el profeta dirigiéndose, sin duda alguna, al Señor su Dios: *Has dicho, convertíos, hijos de los hombres.* Con sobrada razón exige la conversión a los hombres, y más que a nadie a los pecadores. Por su parte, los espíritus celestiales, aún más que los justos, deben entonar la alabanza que insinúa el profeta: *Alaba a tu Dios, Sión.*

2. A mi modo de ver, la expresión *has dicho* no debe pasar inadvertida, ni hemos de escucharla superficialmente. ¿Quién puede atreverse a comparar la palabra de Dios con el lenguaje humano? Es viva y eficaz, y su voz resuena grandiosa y terrible: *El lo mandó, y existieron todas las cosas.* Porque dijo: *Hágase la luz; y la luz fue hecha. Convertíos*, y se convirtieron los hombres. La conversión de las almas no es obra de los hombres, sino de la palabra de Dios. Llamó el Señor a

eius in magnificentia et virtute [20]. Denique *ipse dixit, et facta sunt* [21]. Dixit: *Fiat lux, et facta est lux* [22]. Dixit: *Convertimini* [23], et conversi sunt filii hominum. Ita plane conversio animarum opus divinae vocis est, non humanae. Simon Ioannis [24] piscator hominum [25] in hoc ipsum vocatus et constitutus a Domino, incassum tamen et ipse laborans tota nocte nil capiet, donec in verbo Domini rete iactans, concludere possit multitudinem copiosam [26]. Utinam iactemus et nos in hoc verbo hodie rete verbi, et experiamur quod scriptum est: *Ecce dabit voci suae vocem virtutis!* [27] Si mendacium loquimur [28], id plane de proprio est. Sed et tunc forsitan nostra iudicabitur vox esse, et non Domini, si quaeramus quae nostra sunt, non quae Iesu Christi [29]. Ceterum, etsi loquimur iustitiam Dei [30] et gloriam Dei quaerimus [31], effectum tamen ab eo solo sperare, ab eo postulare necesse est, ut voci suae [72] vocem virtutis accommodet. Ad hanc ergo interiorem vocem aures cordis erigi admonemus, ut loquentem Deum intus audire quam foris hominem studeatis. Illa enim vox magnificentiae et virtutis [32], deserta concutiens [33], secreta discutiens [34], torporem excutiens animarum.

II. Quod ipsa vox Domini omnibus se offerat et ingerat, et animam sibiipsi etiam nolentem praesentet

3. Nec sane laborandum est, ut ad vocis huius perveniatur auditum; labor est potius aures obturare ne audias. Nimirum vox ipsa se offert, ipsa se ingerit, nec pulsare interim cessat ad ostia [1] singulorum. Denique *quadraginta annis*, inquit, *proximus fui generationi huic, et dixi: Semper hi errant corde* [2]. Adhuc nobis proximus est, adhuc loquitur, et non est forte qui audiat. Adhuc dicit: *Hi errant corde* [3]; adhuc Sapientia clamitat in plateis: *Redite, praevaricatores, ad cor* [4]. Hoc nempe initium loquendi Domino [5], et [73] hoc verbum ad omnes qui convertuntur ad cor [6], praecessisse videtur, et non modo revocans eos, sed et reducens et statuens contra faciem suam . Est enim non tantum vox virtutis [8], sed et radius lucis, annuntians pariter hominibus peccata eorum [9] et illuminans abscondita

[20] Ps 28,4 [21] Ps 148,5 [22] Gen 1,3 [23] Ps 89,3 [24] Io 21,15ss [25] Mt 4,19 [26] Lc 5,5-6 [27] Ps 67,34 [28] Io 8,44 [29] Phil 2,21 [30] Ps 57,2 [31] Io 8,50; 5,44 [32] Ps 28,4 [33] Ps 28,8 [34] Is 33,15 [1] Apoc 3,20 [2] Ps 94,10, ut in Officio noctis ad Invitatorium [3] Prov 1,20-21 [4] Is 46,8 [5] Os 1,2 [6] Ps 84,9 [7] Ps 49,21 [8] Ps 67,34 [9] Is 58,1

Simón el hijo de Juan, y lo hizo pescador de hombres; sin embargo, Pedro andaba bregando en vano toda la noche, sin coger nada; hasta que, fiado en la palabra del Señor, echa la red y logra una pesca extraordinaria.

Quiera Dios que hoy echemos la red de la palabra fiándonos de esa misma palabra, y podamos experimentar lo que está escrito: *Hará que su voz sea una voz poderosa.* Si decimos falsedades, es cosa nuestra. Si buscamos nuestros intereses, y no los de Jesucristo, entonces habrá que pensar que esa voz no es la del Señor, sino la nuestra. Por lo demás, aunque hablemos de la santidad divina y busquemos la gloria de Dios, necesitamos orar esperando el fruto solamente de El. Así nuestra voz será semejante a su voz poderosa.

Abrid el oído de vuestro corazón a esta voz interior y escuchad atentos a Dios, que habla en la intimidad, no a mí, que os hablo desde fuera. La voz del Señor es potente, la voz del Señor es magnífica, sacude el desierto, quiebra los secretos y hace saltar a las almas embotadas.

II. Esta voz del Señor se ofrece a todos los hombres y penetra, aunque el alma la rehúse

3. No hay que esforzarse mucho para advertir esta voz. Lo que cuesta realmente es cerrar los oídos para no percibirla. Ella misma se insinúa, se adentra y no cesa de golpear a la puerta de cada uno. *Durante cuarenta años he vivido con aquella generación, y dije: Andan siempre con el corazón descarriado.* Todavía convive con nosotros, todavía sigue hablando. Pero apenas hay nadie que le escuche. Todavía sigue diciendo: *Andan con el corazón descarriado.* Todavía la sabiduría va gritando por las plazas: *Transgresores, volveos hacia el corazón.* Es lo primero que nos dice el Señor, y parece que esta llamada va delante de cuantos por la conversión se vuelven hacia su corazón. Es más, los va disuadiendo, los fuerza a volver a un enfrentamiento consigo mismo.

Su voz no sólo es poderosa; también es un rayo de luz que descubre a los hombres su pecado e ilumina lo escondido de las tinieblas. No hay diferencia entre esta voz interior y la luz. Pues las expresiones: Hijo de Dios, Palabra del Padre y Resplandor de su gloria son unívocas para la misma persona divina.

tenebrarum [10]. Nec vero ulla internae huius vocis ac lucis differentia est, cum unus idemque sit Dei Filius et Verbum Patris, et splendor gloriae [11], sed et animae quoque substantia, in suo quidem genere etiam ipsa spiritualis et simplex, sine ulla distinctione sensuum, sed tota, si tamen tota dicenda est, videns pariter et audiens videatur. Quid enim illo agitur sive radio, sive verbo, nisi ut noverit semetipsam? Aperitur siquidem conscientiae liber, revolvitur misera vitae series, tristis quaedam historia replicatur, illuminatur ràtio, et evoluta memoria velut quibusdam eius oculis exhibetur. Utraque vero non tam ipsius animae est quam anima ipsa, ut eadem sit et insipiens, et inspecta, contra suam statuta faciem [12], et violentis quibusdam apparitoribus immissarum utique cogitationum coacta, [74] proprio interim iudicanda tribunali. Quis sane iudicium hoc sine tribulatione sustineat? *Ad meipsum anima mea turbata est* [13], ait Propheta Domini, et tu contra faciem tuam sine argutione, sine turbatione, sine confusione statui non posse miraris?

III. Quod per hanc animae ratio, quasi in libro, omnia mala propria deprehendere, reprehendere, diiudicare et discernere valeat

4. Nec a me speres audire quid in memoria tua ratio deprehendat, quid reprehendat, quid diiudicet, quid decernat. Applica intus auditum, reflecte oculos cordis, et proprio disces experimento quid agatur. *Nemo enim scit quae sunt in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est* [1]. Si superbia, si invidia, si avaritia, si ambitio aut similis aliqua pestis abscondita est, vix effugere [2] poterit hoc examen. Si fornicatio [3], si rapina, si crudelitas, si fraus ulla aut quaelibet culpa admissa, internum hunc iudicem non latebit reus ipse, [75] nec inficiabitur coram eo. Transiit enim velociter totus ille pruritus delectationis iniquae, et voluptatis illecebra tota brevi finita est; sed amara quaedam impressit signa memoriae, sed vestigia foeda reliquit. In illud siquidem repositorium, velut in sentinam aliquam, tota decurrit abominatio, immunditia tota defluxit. Volumen grande, cui universa inscripta sunt, stilo [4] utique veritatis. Amarum iam venter tolerat [5], etsi fauces miseras brevi transitu dulcedine quadam frivola visum est oblectasse. Ventrem meum doleo,

[10] 1 Cor 4,5 [11] Hebr 1,3 [12] Ps 49,21 [13] Ps 41,7 (Vg: conturbata) [1] 1 Cor 2,11 sec. ant. vers. [2] Tob 2,8 [3] Mt 15,19 [4] Iob 19,23 [5] Apoc 10,9-10

Pasa lo mismo con la sustancia del alma. En su propio género es espiritual y simple, sin distinción alguna de sentidos; porque es, valga la expresión, toda ella íntegra la que ve, y toda ella la que oye, como si oyera y viera a la vez.

Porque en ese rayo de luz y con esa palabra, ¿qué conseguimos sino conocernos a nosotros mismos? Se abre el libro de la propia conciencia. Se repasa la cadena miserable de la vida. Se vuelve a revivir la página de alguna triste historia. Y así se ilumina la razón y se estimula la memoria como si todo lo contemplara con sus propios ojos. Ambas cosas no sólo corresponden a una propiedad del alma, son el alma misma. Porque es a la vez necia y consciente; enfrentada consigo misma, se siente coaccionada por violentos pensamientos que la dominan. Así queda a merced de su propio tribunal. ¿Quién es capaz de soportar este juicio sin angustia? *Acongojada está mi alma*, exclama el profeta del Señor. ¿Y te extrañas tú porque no puedes enfrentarte contigo mismo sin sentirte movido, angustiado y confundido?

III. Por este fenómeno del alma, la razón puede, como en un libro, descubrir, desaprobar, juzgar y discernir todos los propios males

4. No esperes que yo te diga todo lo que en tu memoria descubre tu razón, todo lo que censura, juzga y discierne. Aplica el oído a tu interior, orienta los ojos del corazón y sabrás por experiencia lo que allí se encuentra. *Nadie sabe lo que hay en el hombre sino el espíritu del hombre que está dentro de él.* Si se esconde la soberbia, si la envidia o avaricia, si la ambición u otra peste parecida, a duras penas podrá escapar de este examen. Si es la fornicación, el robo, la crueldad o el engaño o cualquier otra culpa cometida, lo descubrirá al reo este juez interior; nada podrá ocultarse en su presencia.

Pasó veloz la comezón del placer abrasador; todo el halago voluptuoso se ha esfumado en un momento, pero dejó sus amargas huellas repugnantes impresas en el recuerdo. Como de una cloaca, emana de esta alacena toda abominación y aflora toda inmundicia. Grueso volumen en el que todo ha quedado escrito con el cálamo de la verdad. Se retuercen de amargura las entrañas, aunque el pobre paladar haya creído deleitarse unos momentos con la frivolidad del placer. Me duelen las entrañas, desgraciado de mí, me duelen las entrañas. ¿Cómo

miser, doleo ventrem meum [6]. Quidni doleam ventrem memoriae, ubi tanta congesta est putredo? Quis nostrum, fratres, exteriorem hanc vestem, qua tegitur, si repente obscoenis undique sputis illitam et foedissimis quibusque sordibus inquinatam consideret, non vehementer exhorreat, non velociter exuat, non indignanter abiciat? Itaque qui non vestem, sed semetipsum intus sub veste talem reperit, eo amplius doleat et animo consternetur oportet, quo proprius tolerat quod exhorret. Neque enim ut tunicam abicit suam [7], sic abicere contaminata anima poterit et seipsam. Denique quis in nobis est tantae patientiae et virtutis, ut si forte, quemadmodum de Maria sorore Moysi legitur [8], carnem suam subitanea quadam lepra male candentem viderit, aequo animo stare possit et gratias agere Creatori? Quis vero est caro ista, nisi corruptibilis quaedam tunica, qua vestimur? Aut quid lepra haec corporea electis omnibus aestimanda, nisi paternae virga correptionis [9] et purgatio cordis? Ibi, ibi tribulatio vehemens et iustissima causa doloris est, cum, excitatus a somno [10] miserae voluptatis, interiorem coeperit quis deprehendere lepram, quam sibi [76] ipse multo studio et labore quaesivit. Licet enim nemo oderit carnem suam [11], sed multo minus odisse poterit anima seipsam [12].

IV. Quod qui odit iniquitatem non solum animam, sed etiam carnem suam odire comprobetur

5. At forte aliquem moveat illud de Psalmo: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* [1]. Ego autem dico: odit et carnem [2]. Annon odit, cui gehennae cumulos mercatur in dies, cui secundum duritiam suam et cor impaenitens thesaurizat iram in die irae? [3] Ceterum hoc odium tam carnis quam animae, non in affectu, sed in effectu potius invenitur. Sic nimirum odit et phreneticus carnem suam, cum sibi ipsi manus inferre laborat, rationis deliberatione sopita. An vero gravior ulla phrenesis iudicatur quam impaenitentia cordis et peccandi obstinata voluntas? Siquidem manus nefarias inicit sibi ipsi, nec carnem, sed mentem lacerat [4] et corrodit. Si vidisti hominem scalpere manus et usque ad sanguinem confricare, evidentem habes in eo similitudinem animae peccantis expressam. Cedit siquidem voluptas illa dolori, et succedit pruritui crucia-

[6] Ier 4,19 [7] Cant 5,3 [8] Num 12,10 [9] Prov 29,15; Ps 44,7 [10] Io 11,11 [11] Eph 5,29 [12] Io 12,25 [1] Ps 10,6 (Qui autem dil...) [2] Eph 5,29 [3] Rom 2,5 [4] Iob 13,14

no van a dolerme las entrañas de mi memoria, en la que se ha amontonado tanta podredumbre?

¿Quién de nosotros, hermanos, no se espanta y no sacude indignado la ropa con que se cubre, si de repente cae en la cuenta de que está por todas partes chorreando asquerosos salivazos y manchado con repugnantes suciedades? Pues mucho más deberá lamentarse angustiado el que se descubra en esas trazas, no en su vestido, sino dentro, en su propia intimidad. La consternación de su dolor deberá ser mucho más intensa por haberse como identificado con lo que más le horroriza. Porque nunca podrá despojarse de su propia alma contaminada, con la misma facilidad con que arroja de encima su túnica.

¿Quién de nosotros, si viese invadida su propia carne de una lepra repentina y semejante a la de María, la hermana de Moisés, es tan paciente y virtuoso como para permanecer sereno dando gracias al Creador? ¿Y quién es esta carne? ¿No es la túnica corruptible con que nos vestimos? ¿Y los elegidos todos no consideran esta lepra corporal como una corrección paterna y una purga del corazón? Esa, ésa sí que tiene por qué ser una espantosa tribulación y una causa justísima de sufrimiento, cuando al despertar del sueño de un efímero placer aparecen los síntomas de la lepra interior, que con tanto afán y trabajo se granjeó. Si nadie odia su propio cuerpo, mucho menos podrá el alma odiarse a sí misma.

IV. El que ama la maldad, no sólo odia su propia alma, sino su propia carne

5. Quizá haya alguien que quede perplejo por aquello del salmo: *El que ama la iniquidad, odia su alma.* Pero yo añado: odia también su misma carne. O ¿acaso no la odia el que cada día se compra montones de infierno, y el que por la dureza e impenitencia de su corazón atesora ira divina para el día de la venganza? Este odio al cuerpo y al alma radica no en el afecto o intención, sino en las obras efectivas. Odia despiadadamente su propio cuerpo cuando lo desgarra sin compasión al adormecer el juicio de su conciencia. ¿Hay locura más grave que la impenitencia del corazón y la voluntad obstinada en pecar? El mismo se estrangula con sus manos impías, que hieren y matan el espíritu, no el cuerpo. Si has visto alguna vez a un hombre restregarse con fuerza las manos hasta hacerse brotar sangre, ahí tienes un claro ejemplo de lo que hace un pecador. El placer abre paso al dolor y el gusto al tormento. Esto ya lo sabía mientras se frotaba las manos, pero no hacía caso.

tus. Neque id ignorabat, sed dissimulabat ille dum scalperet. Sic laceravimus, sic exulceravimus propriis manibus animas infelices, nisi quod tanto gravius, quanto excellentior est spiritualis creatura, et cui difficilius medeatur. Neque id quidem inimicitiarum studio gerimus, sed stupore quodam insensibilitatis internae. Effusus siquidem animus damna interiora non sentit, quia nec intus est, sed in ventre forsitan, aut sub ventre. Denique et animus quorumdam in patinis [5], quorumdam in loculis invenitur. *Ubi est thesaurus tuus*, inquit, *ibi est et cor tuum* [6]. Quid vero mirum, si [77] propriam minime sentiat anima laesionem, quae, sui ipsius oblita et penitus absens sibi, in longinquam profecta est regionem? [7] Erit autem cum, in seipsam reversa [8], cognoscet quam crudeliter miserae venationis obtentu evisceraverit semetipsam. Neque enim id sentire poterat, dum vilem muscarum praedam desiderio captans insatiabili, aranearum instar ex visceribus propriis intexere retia videretur.

De poena post mortem tam animae quam carnis, et paenitentia infructuosa

6. Erit autem hic reditus sine dubio vel post mortem, cum universa, quibus ad vagandum foras et inutiliter sese occupandum, in eam quae praeterit huius mundi figuram [9] egredi consueverat, ostia corporis clausa erunt [10], ut necessario maneat in seipsa, cui nullus iam pateat exitus a seipsa. Verum is quidem perniciosissimus erit reditus, et miseria sempiterna, quando iam paenitentia haberi poterit, agi non poterit. Ubi enim deerit corpus [11], actus non erit. Sane ubi nulla fuerit actio, nec satisfactio quidem ulla poterit inveniri. Quocirca paenitentiam quidem habere, dolere est; nam paenitentiam agere, remedium doloris est. Neque enim carenti manibus erit ultra levare cor in caelum cum manibus [12]; sed quisquis ante obitum carnis non redierit ad seipsum, in seipso maneat necesse est in aeternum. Sed in quali seipso? Qualem sese fecerit in hac vita, qualem invenerit exiens ab hac vita, nisi quod fortasse erit nonnumquam deterior, nam melior numquam erit. Habet enim hoc ipsum, quod nunc ponit, quandoque recipere corpus, non tamen ad paenitentiam, sed ad poenam, ubi nimirum peccati ipsius et carnis quodammodo similis videbitur esse condicio, ut quemadmodum culpa semper puniri poterit nec

[5] cf. Terentius, *Eunuch.*, IV, 816: «Animus est in patinis» [6] Mt 6,21 (Ubi enim est) [7] Lc 15,13 [8] Lc 15,17 [9] 1 Cor 7,31 [10] Dan 13,17; Ez 44,2 [11] Mt 24,28 [12] Thren 3,41

Así nos desgarramos y nos llagamos, desgraciados, con nuestras mismas obras, tanto más gravemente cuanto la criatura espiritual es más difícil de sanar por ser más excelente. Y esto nos sucede no porque adoptemos una actitud de despecho, sino por un aturdimiento que insensibiliza nuestro interior. Un espíritu disperso no se da cuenta de su desgracia espiritual, porque no vive en su interior; se ha instalado quizá en la gula, o más abajo todavía. Algunos han puesto su alma en los manjares, otros en sus pequeños nidos. Porque *donde está tu tesoro, allí está tu corazón*.

No es extraño que el alma no sienta estas heridas. Se ha olvidado de sí misma. Y ausentándose de su interior, ha salido hacia un país lejano. Cuando regrese, palpará los desgarrones crueles de su mísera ganancia, que la ha vaciado por completo. Mas por el momento no se da cuenta. Arde en deseos de cazar una triste mosca, atrapándola, como una araña, con la red que tejieron sus propias vísceras.

La pena del alma y del cuerpo después de la muerte. La penitencia infructuosa

6. Este retorno lo realizará necesariamente después de la muerte. Será entonces cuando eso que nos impulsa a vivir fuera de nosotros —la representación fugaz de este mundo que arrastra hacia el exterior— se desvanecerá por entero al cerrarse las puertas del cuerpo. No habrá más remedio que mantenerse dentro de sí mismo, sin posibilidad alguna de evasión. Regreso fatídico, miseria sin fin. Habrá penitencia, desde luego, pero sin efecto alguno. Donde no existe cuerpo, no existen obras. Y sin obras no hay satisfacción posible. Donde hay penitencia, hay dolor. Hacer penitencia es remediar el dolor. El que no tiene manos ya no puede levantar su corazón hacia el cielo con sus manos.

Quien antes de la muerte natural no regrese a sí mismo, deberá quedarse en sí mismo para siempre. Pero ¿de qué manera? Se encontrará, al salir de esta vida, con lo que haya realizado en ella, o con algo peor; jamás lo podrá mejorar. Cosechará lo que ha sembrado. Recibirá el cuerpo no para hacer penitencia, sino para sufrir la pena. Entonces descubriremos que el pecado de la carne y el pecado del propio yo son en cierto sentido de la misma índole.

Por eso, así como la culpa podrá ser castigada siempre —pero nunca será expiada del todo—, tampoco se acabarán los

umquam poterit expiari, sic nec in corpore aliquando tormenta finiri, nec corpus ipsum exinaniri valeat in tormentis. Merito quidem [78] ultio sempiterna desaeviet, quod numquam possit culpa deleri; nec substantia carnis deficiet, ne simul cogatur etiam afflictio carnis [13] terminari. Haec, fratres mei, qui pavet, cavet; qui negligit, incidit.

V. In praesenti vermis conscientiae sentiendus ac suffocandus, non in immortalitatem fovendus ac nutriendus

7. Ut ergo redeamus ad vocem unde processimus: expedit nobis profecto redire ad cor [1], dum illic iter, quo ostendat nobis salutare suum [2], qui tanto studio pietatis illuc revocat praevaricatores. Nec sentire interim pigeat morsus vermis interni, aut periculosa quaedam animi teneritudo, et perniciosa mollities persuadere queat, ut praesentem velimus dissimulare molestiam. Optimum est tunc sentiri vermem, cum possit etiam suffocari. Itaque mordeat nunc ut moriatur, et paulatim desinat mordere mordendo. Rodat interim putredinem, ut rodendo consumat, et ipse quoque pariter consumatur, ne foveri incipiat in immortalitatem. *Vermis*, inquit, *eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur* [3]. A facie illorum morsuum quis sustinebit? [4] Multiplex enim nunc consolatio arguentis conscientiae relevat crucia[79]tum. Benignus est Deus, qui non patitur nos tentari supra quam possumus [5], nec vermem hunc supra modum patitur malignari. Maximeque inter initia conversionis oleo misericordiae linit ulcera, ut nec morbi quantitas, nec difficultas curationis ultra quam expedit innotescat; magis autem arridere videtur facilitas quaedam, quae postmodum evanescit, quando iam exercitatos habenti sensus [6] certamen forte datur, ut vincat et discat quoniam omnium potentior est sapientia [7]. Interim sane audiens quis vocem Domini [8]: *Redite, praevaricatores, ad cor* [9], et tantis in interiore cubiculo obscenitatibus deprehensis, singula quaeque rimari satagit, et quonam haec influxerint aditu, curiosus vestigator explorat; nec difficile patet foramen, immo foramina contuenti. Sed nec parum illi ex hac consideratione doloris accedit, cum per fenestras proprias mors ista deprehenditur introisse [10]. Multa siquidem admisisse videtur petulantia oculorum, multa pruritus

[13] Eccle 12,12 [1] Is 46,8 [2] Ps 49,23 [3] Is 66,24 [4] Ps 147,17 [5] 1 Cor 10,13 [6] Hebr 5,14 [7] Sap 10,12 [8] 1 Reg 15,1 etc [9] Is 46,8 [10] Ier 9,21

tormentos del cuerpo, ni el cuerpo se extinguirá por los tormentos. Con razón se ensañará la venganza eterna, porque nunca podrá borrarse la culpa. No desaparecerá la naturaleza del cuerpo, y será el alimento por el que se renueve una interminable aflicción corporal. Hermanos míos: el que teme, ése es el cauto; el desprevenido sucumbe.

V. AHORA TENEMOS QUE SENTIR Y ELIMINAR EL GUSANO DE LA CONCIENCIA: NO LO DEBEMOS ABRIGAR NI ALIMENTAR

7. Volvamos ya a la voz de la que partimos. Hemos de regresar al corazón. Ahí se nos muestra el camino de la salvación; ahí, con gran cariño, hace volver el Señor a los transgresores. Mientras tanto, no nos pese sentir la mordedura del gusano interior; no nos dejemos inducir por cierta ternura peligrosa, ni nos confunda compasión morbosa alguna hacia nosotros mismos, que pretenden amortiguar las molestias del remordimiento. Es muy bueno sentir ese gusano, cuando todavía se le puede extinguir. Que muerda ahora para que muera; y que poco a poco, a fuerza de roer, deje de morder. Que vaya devorando la podredumbre y la consuma. Así se aniquilará él también y no engordará para la inmortalidad. *El gusano no morirá, su fuego no se extinguirá* ¿Quién aguantará sus mordeduras? Ahora sí; los consuelos tan variados que adormecen la conciencia acusadora alivian el tormento.

Pero Dios es bueno y no permite que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas; no deja al gusano que nos atormente sobremanera. Y de modo especial en los comienzos de la conversión, el Señor unge las llagas con el bálsamo de la misericordia, para que no se eche de ver más de lo conveniente la gravedad de los vicios o la dificultad de curarlos. Así, parece sonreírnos cierta ilusión que después se desvanece. Y cuando ya están suficientemente ejercitados los sentidos del alma, se traba duro combate, para que con su victoria sepa que la sabiduría es la fuerza más poderosa.

Sigue resonando en su interior la misteriosa voz: *Volveos hacia el corazón, prevaricadores*, y al descubrir en su cubil más íntimo tantas obscenidades, ansía examinarlas una por una, observando con curiosidad cómo podría abrirse paso. No es muy difícil encontrar la rendija, o mejor, las rendijas. Se siente un intenso dolor al advertir que la muerte ha entrado por las propias ventanas del alma. Termina reconociendo que consintió demasiadas cosas al descaro de sus miradas, al ansia de es-

aurium, multa quoque olfaciendi, gustandi tangendique voluptas. Nam spiritualia quidem vitia, quorum supra meminimus, difficile adhuc, prout sunt, carnalis examinat [11]. Unde fit, ut quae graviora sunt, aut minus, aut minime sentiat, nec tam superbiae aut invidiae quam flagitiosorum aut facinorosorum recordatione actuum mordeatur.

[80] VI. QUOD FACILE QUIBUSDAM VIDETUR UT VOCI DIVINAE OBTEMPERET VOLUNTAS HUMANA

8. Et ecce iterum vox de nubibus dicens [1]: Peccasti, quiesce. Et quod dicitur, tale est: «Iam sentina redundans domum omnem intolerabili foetore contaminat; vanum tibi est [2], dum adhuc sordes influant, exhaurire, dum peccare non destiteris, paenitere. Quis enim eorum ieiunia probet, qui ad lites et contentiones ieiunant, et percutiunt pugno impie [3], sed et voluntates et voluptates propriae inveniuntur in eis? [4] *Non tale est ieiunium quod elegi, dicit Dominus* [5]. Claude fenestras, obsera aditus, foramina obstrue diligenter, et sic demum non subeuntibus novis, sordes poteris, expurgare vetustas [6]. Aestimat homo [7] facile quod iubetur implendum, tamquam ignarus exercitii spiritualis. «Quis enim prohibeat», inquit, «quominus imperem membris meis»? Indicit igitur gulae ieiunia, crapulam interdicit, obturari praecipit aures ne audiant sanguinem [8], averti oculos ne videant vanitatem [9], manus non ad avaritiam [10], sed ad eleemosynam magis extendi, quibus forte et laborem imponere velit, prohibens latrocinia, sicut scriptum est: *Qui furabatur iam non furetur, magis autem laboret manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti* [11].

[81] 9. Ceterum dum suas quibusque membris in hunc modum leges promulgat et decreta proponit, interrumpunt subito vocem iubentis et uno impetu clamant: «Unde haec nova [12] religio? Facile iubes ut libet. Sed invenietur qui novis decretis obviet, qui novis legibus contradicat». «Quis enim ille est»? inquit. Et illa: «Nimirum ipsa, quae paralytica iacet in domo et male torquetur [13]. Ipsa est, in cuius nos pridem deputasti obsequium, si ignoras, ad oboediendum utique concupiscentiis eius» [14]. Expalluit miser ad hanc vocem et confusus obmutuit.

[11] 1 Cor 2,13-14 [1] Mt 17,5 [2] Ps 126,2 [3] Is 58,4 [4] Is 58,3 [5] Is 58,6 sec. ant. vers. [6] 1 Cor 5,7 [7] Iac 1,7 [8] Is 33,15 [9] Ps 118,37 [10] Ps 118,36 [11] Eph 4,28 (Qui... laboret operando man.) [12] Act 17,19 [13] Mt 8,6 [14] Rom 6,12

cuchar, sentir, gustar y tocar. El hombre carnal apenas advierte en toda su realidad los vicios espirituales ya mencionados. Por eso no se da por enterado ni siquiera de los más graves. Ha perdido la sensibilidad ante los remordimientos más vivos de su conducta depravada y criminal, o por sus obras de soberbia y envidia.

VI. Parece cosa fácil para algunos que la voluntad humana se someta a la voz divina

8. De nuevo habla la voz que rasga las nubes: «Pecaste, cesa ya»; como si dijera: «la peste anega toda la casa con su hedor insoportable y lo contamina todo». Es inútil que te laves si te invaden las heces. ¿Para qué arrepentirte si no dejas de pecar? ¿Qué aprovecha el ayuno a quienes se engolfan en riñas y disputas, a quienes zahieren sin compasión, mientras andan buscando sus intereses y sus caprichos? *No es ése el ayuno que yo quiero, dice el Señor.* Cierra las ventanas, atranca la puerta, tapa minuciosamente todas las rendijas, para que no se infiltren más inmundicias; sólo entonces podrás arrojar de ti la antigua corrupción.

Por otra parte, el hombre inexperto en el arte espiritual cree que es facilísimo cumplir lo que han mandado. Alguien puede preguntar: «¿qué me impide que sea yo dueño de mis miembros?» Precisamente es el ayuno quien ahuyenta la gula, impide la embriaguez, tapa los oídos a toda insinuación sanguinaria, aparta los ojos de la vanidad, detiene las manos para que se cierren a la avaricia y puedan abrirse a limosnas generosas, poniéndolas a trabajar para no robar, como está escrito: *El ladrón, que no robe más; mejor será que se fatigue trabajando honradamente con sus propias manos para poder repartir con con el que lo necesita.*

9. Mientras la voz va dictando sus normas y promulgando sus leyes a los sentidos carnales, de repente, un griterío ensordecedor interrumpe sus órdenes, clamando: «¡De dónde ha salido esa nueva religión? Ya puedes mandar a placer cuanto quieras, porque surgirá quien se oponga a estos nuevos decretos y quien contradiga estas nuevas leyes». «¿A quién representa ese griterío?» Y a su pregunta le contesta: «A la que está echada en su cama con parálisis, sufriendo terriblemente. Esa a quien, hasta hace muy poco, te rendiste servilmente obedeciendo todas sus concupiscencias». Al oírlo, palideció y quedó perpleja y sin aliento en su confusión la voz de la conciencia. Y los sentidos carnales van acercándose sin pestañear a esa si-

Anxiabatur enim in eo spiritus eius [15]. Ac membra quidem ad suam illam infelicissimam dominam incunctanter accedunt, ut adversus dominum crudeliter interpellent et imperia duriora causentur. Plangit gula parsimoniae sibi modum adhibitum, prohibitam crapulae voluptatem. Oculus queritur indictas lacrimas, petulantiam interdictam. Quibus haec et similia prosequentibus excitata et vehementer exacerbata voluntas: «Somniumne est» [16], inquit, «an fabula, quod narratis»? Tum vero opportunum suae tempus nacta querimoniae lingua: «Omnino», ait, «sic est ut audisti. **[82]** Nam et ego a fabulis [17] et mendaciis iussa sum reticere et nihil deinceps nisi serium, immo et penitus necessarium loqui».

QUALITER VOLUNTAS HOMINIS PER GULAM, CURIOSITATEM ET SUPERBIAM, AC PER OMNES SENSUS CARNIS, RENITATUR VOCI DIVINAE

10. Exsilit igitur vetula furens, et totius oblita languoris, procedit horrentibus comis, veste lacera, pectore nudo, scalpens ulcera, frendens dentibus et arescens [18], atque ipsum inficiens aerem flatibus virulentis. Quidni confundatur, si quid adhuc superest rationis, ad talem miserae voluntatis occursum et incursum? «Haec», inquit, «tota est tui coniugii fides? Sic compateris male patienti? Usque adeo super dolorem vulnerum meorum [19] addere pepercisti? Subtrahendum forsitan ex immoderata dote aliquid videbatur, sed quid relinquitur, hoc sublato? Solum hunc languenti miserae praestitisti, et omnia eius obsequia, quemadmodum sint distributa, aliquando cognovisti. Nunc autem si tibi forsitan morbi huius pessimi, quo laboro, triplex malignitas **[83]** excidisse potuit, sed non mihi. Siquidem voluptuosa sum, curiosa sum, ambitiosa sum, et ab hoc triplici ulcere non est in me sanitas a planta pedis usque ad verticem» [20]. Itaque fauces, et quae obscena sunt corporis, assignata sunt voluptati, quandoquidem velut de novo necesse est singula recenseri. Nam curiositati pes vagus, et indisciplinatus oculus famulantur. At vanitati quidem auris et lingua serviunt, dum per illam impinguat caput meum oleum peccatoris [21]; per hanc ipsa suppleo quod in laudibus meis alii minus fecisse videntur. Valde enim delector et recipere ab aliis, et, cum opportune possum, etiam tradere aliis laudes meas, et

[15] Ps 142,4 [16] Gen 37,9 [17] 1 Tim 1,4; Tit 1,14 [18] Ps 34,16; Mc 9,17 [19] Ps 68,27 [20] Is 1,6 [21] Ps 140,5

niestra dueña, para querellarse virulentamente contra la conciencia por sus despóticas órdenes.

Se presenta la gula exigiendo a la templaza todo lo que le ha prohibido; y la embriaguez, todo lo que le ha robado; los ojos se quejan de las lágrimas que han derramado y de tanta curiosidad insatisfecha; la voluntad, atizada por parecidas razones, le pregunta: «¿No será pura fábula o sueño todo lo que cuentas?» Y al fin la lengua, viendo que le llega su turno, suelta así la correspondiente queja: «Sí, pura fábula, como lo oyes. Pero a mí me mandaron callar acerca de invenciones y falsedades. Luego sólo puedo hablar de cosas serias, y justo lo necesario».

DE QUÉ FORMA LA VOLUNTAD DEL HOMBRE RESISTE A LA VOZ DIVINA, POR LA GULA, LA CURIOSIDAD, LA SOBERBIA Y TODOS LOS SENTIDOS CARNALES

10. La vieja furiosa da un salto hacia fuera; y olvidando su agotamiento, se planta desgreñada, harapienta, con sus pechos al aire, rascándose las úlceras, rechinando los dientes, apergaminada y corrompiendo el ambiente con sus bocanadas fétidas. Si le quedase una pizca de razón debería abochornarle este enfrentamiento con su pobre voluntad. Pero, al contrario, se le encara con esta invectiva: «¿Eso es fidelidad para con tu consorte? ¿Así te compadeces de quien ya no puede sufrir más? ¿Por qué te empeñas en intensificar el dolor de mis llagas? Creíste que era justo sustraer algo de mi excesiva dote; pero ¿con qué me quedo si me quitas esto? Fuiste de lo más tacaño con esta pobre enferma y recuerdas perfectamente los mil agasajos que antes te prodigaba. Pero ahora es posible que se haya borrado de tu memoria, que no de la mía, la triple maldad de este pésimo achaque que me atormenta. Porque soy curiosa, caprichosa y ambiciosa. Y esta triple llaga, desde la planta de los pies hasta la coronilla, no deja nada sano en mí».

Parece, pues, necesario volver a recordar que el placer se intensifica en el paladar y en los miembros obscenos del cuerpo. Los pies inestables y la mirada sin control están a disposición de la curiosidad. Los oídos y la lengua sirven a la vanidad, perfumando mi cabeza con el bálsamo del impío y aumentando los escasos aplausos que me brindan los demás. Me agrada muchísimo que me alaben por mis cualidades. Siempre que puedo se las recuerdo a los demás; me encanta que todo el mundo me elogie.

meo et alieno ore semper cupiens praedicari. Cui potissimum morbo tuum quoque ingenium plurima solet adhibere fomenta. Porro manus ipsas, quibus est undique liber motus, non uni specialiter alicui operi deputamus, sed modo vanitati, modo curiositati, modo voluptati sedulum satis exhibent famulatum. Quibus ita dispositis, non mihi haec omnia vel in uno satisfacere aliquando potuerunt, quod non satietur oculus visu, nec auris impleatur auditu [22]. Atque utinam inter spectandum **[84]** totum aliquando corpus fieret oculus [23], aut inter prandendum in fauces membra omnia verterentur. Tune igitur mihi id modicum consolationis, quod utcumque mendico, tentas surripere? Dixit, et cum indignatione et furore recedens: «Teneo», inquit, «longumque tenebo» [24].

UT RATIO ANIMAE, IAM TANDEM VEXATA, PRAESUMPTAE FACILITATIS ARGUATUR ET DIFFICULTATE CONFUNDATUR

11. Iam vero rationi ipsa vexatio dat intellectum, iam innotescit aliquatenus huius negotii difficultas, iam praesumpta facilitas. Videt enim memoriam plenam spurcitiarum, videt abundantius alias atque alias influere sordes, videt ipsas fenestras morti [25] patulas claudi omnino non posse, quod adhuc praesidens voluntas languida dominetur, e cuius ulceribus sanies universa profluxit. Videt denique anima sese contaminatam, nec per alium, sed per proprium corpus, nec aliunde quam a seipsa. Est enim quiddam animae, sicut memoria quae inficitur, sic voluntas ipsa quae inficit. Denique tota ipsa nihil est aliud quam ratio, memoria et voluntas. Nunc autem et ratio minus **[85]** habens, caeca quodammodo, quod hactenus ista non viderit, infirma omnino, quod ne agnita quidem praevaleat reparare, et memoria foedissima pariter et foetidissima, et voluntas languida et horrendis ulceribus undique scaturiens [26] invenitur. At ne quid ex omnibus quae sunt hominis relinquatur, ipsum etiam corpus rebelle est, et singula membra fenestrae singulae, quibus mors intrat [27] ad animam, et incessanter exuberat ipsa confusio.

VII. RESPIRATIO CONSOLATIONIS, QUANDO HUIUSCEMODI BEATITUDINEM AUDIT PROMITTI REGNI CAELESTIS

12. Audiat ergo anima, quaecumque eiusmodi est, vocem divinam, et audiat cum stupore et admiratione dicentem: *Beati*

[22] Eccle 1,8 [23] 1 Cor 12,17 [24] cf. Statius, *Theb.*, II, 429: «Teneo longumque tenebo» [25] Ier 9,21 [26] 2 Mach 9,9 [27] Ier 9,21

«Por añadidura tu ingenio alivia de mil maneras mi pesar. Tus manos plenamente libres, ocupadas en las más diversas actividades, tan pronto someten toda su destreza al servicio de la vanidad como de la curiosidad o del placer. Y a pesar de todo esto, jamás pudieron satisfacerme absolutamente en nada; ni los ojos se sacian con lo que ven, ni los oídos con lo que oyen. Ni aun cuando todo mi cuerpo, al mirar, se convirtiera en ojos, o, al comer, todos mis sentidos se hicieran paladar».

«¿Y eres tú el que ahora intentas arrebatarme esa migaja de consuelo que siempre voy mendigando? Retírase, al fin, indignada y furiosa, refunfuñando: «Lo tengo y lo poseeré por mucho tiempo».

LA RAZÓN HUMANA, ULTRAJADA, SE DISCULPA CON ARROGANTE FACILIDAD Y SE RESISTE A ADMITIR SUS DIFICULTADES

11. Tantos desengaños despiertan a la razón, haciéndole comprender lo difícil de una situación que parecía sencilla. Porque comprueba que su memoria se halla repleta de inmundicias. Ve cómo la suciedad lo invade todo. Advierte que no puede cerrar herméticamente las ventanas abiertas a la muerte; constata que su débil voluntad, siendo la dueña, está dominada y contempla la corrupción total que fluye de sus llagas. El alma se siente contaminada por sí misma y por su propio cuerpo, no por el de otro. Todo repercute en el alma, tanto la memoria que es corrompida como la voluntad que la corrompe. El alma es razón, memoria y voluntad. Pero ahora la razón ha perdido capacidad, está casi ciega; no podía advertir lo que le estaba sucediendo y carece de energías para remediar la situación que claramente reconoce. La memoria está deforme y repugnante. La voluntad, lánguida, cubierta de horribles llagas que supuran por doquier. Y para que se vea afectado ya todo el ser humano, el mismo cuerpo se subleva, y cada miembro, por su llaga correspondiente, abre paso a la muerte del alma y además rezuma sin cesar su propia confusión.

VII. UN HÁLITO DE CONSUELO: EL ECO DE LA FELICIDAD PROMETIDA PARA EL REINO DE LOS CIELOS

12. Escuche el alma, cualquiera que sea, la voz divina y siga atónita lo que dice: *Dichosos los que se sienten pobres,*

pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum [1]. Quis spiritu pauperior eo, qui in toto [86] spiritu suo non invenit requiem [2], non invenit ubi caput reclinet?[3] Hoc quoque consilium pietatis, ut qui sibi displicet, placeat Deo [4], qui propriam domum odit, domum utique plenam spurcitiae et infelicitatis, invitetur ad domum gloriae, domum non manu factam, aeternam in caelis [5]. Nec mirum si huius dignationis magnitudinem expavescit [6], si difficile credit huic auditui [7], si vehementi stupore admiratur, et ait: Ergone beatum hominem miseria facit? Ceterum quisquis eiusmodi est, non diffidas. Non miseria, sed misericordia facit beatum; sed huius propria sedes miseria est. Aut certe faciat beatum ipsa miseria, ut humiliatio in humilitatem transeat, necessitas in virtutem. *Pluviam,* inquit, *voluntariam segregabis, Deus hereditati tuae; et infirmata est, tu vero perfecisti eam* [8]. Utilis prorsus infirmitas, quae medici manum requirit, et salubriter a se deficit, quem perficit Deus.

QUOD HOC REGNUM SPERARE NON POSSIT IN CUIUS ADHUC CARNE PECCATUM REGNAT, ET IDEO ATTENDENDUM QUOD SEQUITUR: BEATI MITES, ETC.

Sed quia non est via ad regnum Dei sine primitiis regni, nec sperare potest caeleste regnum, cui nec super propria membra adhuc regnare donatur, sequitur ergo vox dicens: *Beati mites, quoniam ipsi hereditabunt terram* [9], ac si evidentius dicat: «Mitiga efferos motus voluntatis, et crudelem bestiam [87] mansuescere cura. Ligatus es: solvere studeas quod rumpere omnino non possis. Eva tua est. Vim facere, aut eatenus offendere eam nullo modo praevalebis».

VIII. 13. Nec mora, respirans homo inter haec verba, atque id quoque facilius reputans, licet verecundus, accedit et delinire satagit viperam inflammatam. Arguit vitae carnalis illecebras, et consolationes saecularis nugacitatis accusat, tamquam exiguas et indignas, sed et brevissimas quoque et perniciosissimas omnibus amatoribus suis.

[1] Mt 5,3 [2] Lc 11,24 [3] Mt 8,20 [4] 1 Cor 7,32; 1 Thess 2,4 etc [5] 2 Cor 5,1 [6] Gen 27,33 [7] Rom 10,16 [8] Ps 67,10 [9] Mt 5,4 (Vg: possidebunt)

porque tienen ya el reino de los cielos. ¿Quién puede sentirse más pobre que aquel que en todo su espíritu no encontró sosiego ni lugar donde apoyar su cabeza? Este es el criterio de la verdad: quien no se busca a sí mismo, agrada a Dios; el que menosprecia su propia casa, almacén de inmundicias y desgracias, es invitado a la mansión eterna de los cielos, no construida por hombres.

No es de extrañar que se apodere de nosotros un terror indecible por la enormidad de este favor, de modo que a duras penas creemos lo que estamos oyendo y nos sobrecoge vehemente estupor. ¿Cómo es posible que la miseria haga feliz al hombre? Quienquiera que seas, no desconfíes. No es la miseria, es la misericordia quien hace feliz al hombre. Pero la misericordia es inseparable de la miseria. Y en cierto modo, incluso la miseria le hace feliz, pues de la humillación brota la humildad, y de la necesidad la virtud. Escrito está: *Derramaste en tu heredad una lluvia copiosa, aliviaste la tierra extenuada.* Es buena una enfermedad cuando sirve para poner de manifiesto la destreza del médico; es beneficioso desconfiar de sí mismo, para que Dios devuelva la salud.

NO PUEDE ESPERAR EL REINO AQUEL EN QUIEN REINA EL PECADO, POR ESO ESCUCHAMOS LO QUE SIGUE «DICHOSOS LOS MANSOS»

Es imposible encaminarse hacia el reino de Dios sin poseer previamente las primicias del reino. No puede esperar el reino celestial el que todavía no reina sobre sus propios miembros. Por eso la voz dice: *Dichosos los mansos, porque van a heredar la tierra.* Es como si dijera: «sosiega los movimientos que escapan al control de la voluntad; amansa esa bestia feroz. Estás atado. Intenta evadirte de lo que no puedes romper. Es tu Eva. No triunfarás violentándola ni mucho menos batiéndote con ella».

VIII. 13. El hombre se tranquiliza con estas palabras. Y aunque avergonzado y tímido, le parece así más fácil acercarse para dominar esta víbora ardiente. Rechaza las seducciones carnales y considera mezquinos e indignos, por su frivolidad, todos los consuelos del mundo, siempre fugaces y ponzoñosos para todos los que los aman.

Appetitus gulae et libidinis actus et exitus quis habeatur, curiositatis vanitas et amor divitiarum quem finem habeant

«Super hoc», ait, «nequam et inutili servo tuo [1] ipsa fatere. Nec enim inficiari potes, ne in modico quidem tibi universa eius obsequia satisfacere aliquando potuisse». Voluptas gutturis, quae tanti hodie aestimatur, vix duorum obtinet latitudinem digitorum, et huius tam modicae partis tam exigua delectatio quanta paratur sollicitudine, quantam deinde molestiam parit? Hinc monstruosius dilatantur renes et humeri, hinc tumentes uteri non tam impinguantur quam impraegnantur a ruina, et dum carnis onus ossa non [88] sustinent, etiam morbi varii generantur. Sic libidinis illecebrosa vorago quantis laboribus et dispendiis, interdum et famae vel honoris, aut etiam vitae ipsius periculo comparatur, ut ad modicum flagrans sulfureus vapor furentes stimulis agat, et apum par volantium, ubi male grata mella fuderit, nimis tenaci feriat icta corda morsu [2], cuius appetitus anxietatis et vecordiae, actus abominationis et ignominiae, exitus paenitudinis et verecundiae plenus esse dignoscitur.

14. Ceterum spectacula vana, rogo, quid corpori praestant, quidve animae conferre videntur? Nam tertium nihil in homine cui curiositas prosit invenies. Frivola prorsus et inanis ac nugatoria consolatio, et nescio quid illi durius imprecer, quam ut semper habeat quod requirit, qui iucundae quietis fugitans curiosa, inquietudine delectatur. Liquet sane vel ex hoc ipso nihil his omnibus delectationis inesse, quorum solus transitus iuvat. Ceterum vanitas vanitatum [3] quam nihil sit, vel ex ipso nomine manifestius indicatur. Vanus utique labor [4], qui studio vanitatis assumitur. *O doxa! Doxa*, ait Sapiens, *in millibus mortalium nihil aliud quam aurium inflatio vana!* [5] Et tamen quantam putas infelicitatem haec ipsa non tam felix vanitas quam vana felicitas parit? Hinc namque caecitas cordis [6], sicut scriptum est: *Popule meus, qui te beatificant in errorem te inducunt* [7]. Hinc cervicosus furor animositatis, hinc suspicionis labor anxius, hinc livoris crudele tormentum, et cre-

[1] Lc 19,22; Mt 25,30 [2] furentes... morsu: E. Boethio, *Philos. cons.*, l. III, met. 7, ed. Bieler: CC 94 (1957) p.47, ubi legitur «fruentes» praeter quam in duobus codd. [3] Eclc 1,2 [4] Ps 126,1 [5] O doxa: cf. Boethium, *Philos. cons.*, l. III, *ed. cit.*, p.45, ubi verba ista desumpta sunt ex Euripide, *Andr.*, 319-320, quae tamen Bernardus adducit secundum latinam versionem quae inter lineas invenitur in variis codicibus [6] Mc 3,5; Eph 4,18 [7] Is 3,12 (Vg: qui te beatum dicunt ipsi te decipiunt)

LOS DERROTEROS DE LA GULA Y LOS EXTRAVÍOS SEXUALES. METAS DE LA CURIOSIDAD Y DEL AMOR AL DINERO

«Reconócete esclavo inútil y perdido para todo esto —dice—. Y no te dejes engañar, que nunca lograron satisfacerte un ápice todos sus agasajos». Cuántos trastornos acarrea el placer de la gula, tan ansiado en nuestros días; qué deleite tan exiguo el suyo y cuánta incomodidad, al fin, para limitarse a tan pequeño espacio en el que apenas caben dos dedos. Por saciarlo, se hinchará monstruosamente el vientre y se cargarán las espaldas al dilatarse el estómago abotagado de grasas que engendran ruina. Ni los huesos podrán un día con el peso de tanta carne y brotarán los achaques más variados.

Lo mismo ocurre en la sima seductora del apetito sexual. Cuántas ansiedades y derroches, con riesgo a veces de perder la fama, el honor y hasta la vida. Todo ello debido a la excitación del vaho inflamable, abrasado violentamente en pasiones, que como abejas zumbonas depositan aviesamente la sabrosa miel, para clavar después con toda crueldad el aguijón punzante. Es el apetito de la ansiedad y de la insensatez; la consumación de lo ignominiosamente abominable; la desazón del pesar y el colmo de la vergüenza.

14. Por lo demás, dime, por favor: ¿qué saca uno física y espiritualmente de los espectáculos? Nada bueno; simplemente deleites tan vacíos y frívolos como ilusorios. Creo que lo más insoportable para un caprichoso e inquieto es concederle cuanto le apetece. Vive continuamente en insaciable búsqueda, incapaz de gozar en paz lo que posee. Esto demuestra que no puede proporcionar placer auténtico aquello que exige un cambio continuo de experiencias. Que la vanidad de las vanidades es pura nada, ya lo indica la misma palabra. Cebar la vanidad es la pasión más inútil. *¡Oh gloria, gloria* —dice el Sabio—, *sólo eres un puro soplo que halaga los oídos de la inmensa mayoría de los hombres!* Y, sin embargo, considera qué desgracias acarrea esta no tan feliz vanidad cuanto vana felicidad.

De aquí nace la ceguera del corazón. Por eso está escrito: *Pueblo mío, los que te hacen tan feliz te extravían.* De aquí brota el furor obstinado del odio, la intranquilidad angustiosa de la suspicacia y la tortura cruel de la envidia. Más deplorable es esta pasión del alma que el más terrible de los tormen-

mantis invidiae miserior quam miserabilior cruciatus; sic divitiarum amor insatiabilis longe amplius desiderio torquet animam quam refrigeret usu suo, utpote quarum acquisitio quidem laboris, possessio timoris, amissio plena doloris invenitur. Postremo *ubi multae opes, multi etiam qui comedunt eas* [8], [89] et usus quidem divitiarum apud alios, divitibus solum nomen cedit et sollicitudo. Et in his omnibus pro tam exiguis, aut magis ne exiguis quidem, sed nullis, eam parvipendere gloriam, quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se [9], non tam insipientiae quam infidelitatis esse videtur.

De indigna servitute vitiorum et incertitudine mortis et infelicitate divitiarum congregatarum

15. Nec immerito sane mundus hic, positus in maligno [10], vana promissione deludit animas propriae conditionis et nobilitatis oblitas, quas non pudeat porcis in ministerio subiugari, in desiderio sociari, nec sic tamen infelici edulio satiari [11]. Unde enim haec tanta pusillanimitas et abiectio tam miserabilis, ut egregia creatura, capax aeternae beatitudinis et gloriae magni Dei [12], utpote cuius sit inspiratione condita, similitudine insignita, cruore redempta, fide dotata, spiritu adoptata, miseram non erubescat sub putredine hac corporeorum sensuum gerere servitutem? Merito plane ne eos quidem apprehendere potest, quae talem deserens sponsum, tales sequitur amatores [13]. Merito siliquas esurit et non accipit, qui porcos pascere maluit quam paternis epulis satiari [14]. Insanus siquidem labor pascere sterilem quae non parit [15] et viduae benefacere nolle, omittere curam cordis et curam carnis agere in desiderio [16], impinguare et fovere cadaver putridum [17], quando paulo post vermium esca futurum nullatenus dubitatur. Nam et servire mammonae [18] et avaritiam colere, quod est servitus idolorum, aut vanitatis [19] sectari studium, prorsus degeneris animae indicium esse quis nesciat?

[90] Quod temporalia opera quasi semina sint mercedis aeternae

16. Esto tamen magna sint et honesta quae mundus interim amatoribus suis erogare videtur; sed infida esse quis ne-

[8] Eccle 5,10 (Vg: Ubi multae sunt opes multi et qui...) [9] 1 Cor 2,9 [10] 1 Io 5,19 [11] Lc 15,15-16 [12] Tit 2,13 [13] Os 2,7 [14] Lc 15,15-24 [15] Iob 24,21 [16] Rom 13,14 [17] Is 14,19 [18] Mt 6,24 [19] Gal 5,20; Eph 5,5

tos. El amor insaciable de riquezas angustia al alma por el deseo, mucho más que la alivian por su disfrute. Conseguirlas cuesta, poseerlas inquieta, perderlas aflige. Además, ***cuando aumentan los bienes, aumentan igualmente los que se los comen.*** Son otros los que los disfrutan, y a los ricos sólo les queda el calificativo de que lo son y su ansiedad. Por cosas tan mezquinas llega a despreciar esa gloria que ni ojos nunca vieron, ni oídos oyeron, ni pasó a hombre alguno por la cabeza lo que Dios tiene preparado para los que le aman. No se trata, al parecer, tanto de insensatez cuanto de infidelidad.

La indigna esclavitud de los vicios, la incertidumbre de la muerte, las desgracias de acumular riquezas

15. Cuán cierto es que este mundo, enraizado en el mal, engaña con promesas vacías a las almas olvidadas de su propia condición y nobleza. No se avergüenzan de rebajarse hasta servir a los puercos descendiendo al nivel de sus deseos, ni incluso de saciarse con tan despreciable comida. Horroriza contemplar tanta abyección y miseria. Una criatura egregia, capaz de la felicidad eterna y de la gloria del gran Dios, creada por el aliento divino, dotada con su semejanza, redimida por sus tormentos, agraciada con la fe, adoptada en el espíritu, ¿no será capaz de ruborizarse de vivir bajo semejante esclavitud, con esta podredumbre en sus sentidos corporales? Vive insatisfecha: abandonó a su esposo, y corteja a unos pobres amantes. Así se explica que suspire por alimentarse de algarrobas que nunca llegará a probar. Ha preferido apacentar cerdos que saciarse en la mesa abundante del padre.

Afán absurdo sería mantener a una mujer estéril, que no da a luz, y negarse a favorecer a la viuda; abandonar la guarda del corazón y dar pábulo a los bajos deseos de la carne; cebar y mimar a un cadáver en putrefacción, que en breve será pasto de los gusanos. Nadie ignora que servir al dinero, fomentar la codicia —que es idolatría— y satisfacer la vanidad, es señal de degeneración del alma.

Las obras de esta vida son como la semilla del premio eterno

16. Supongamos que el mundo distribuyera a sus amantes grandes y honrosos beneficios. ¿Dudaría alguien de que son falsos? Su brevedad es cierta, como incierto es el fin de su

sciat? Certa nimirum eorum brevitas, et ipsius quoque brevitatis finis incertus. Saepe viventem deserunt; nam morientem nec raro sequuntur. Quid vero in rebus humanis certius morte, quid hora mortis incertius invenitur? [20] Non miseratur inopiam, non divitias reveretur, non generi cuiuslibet, non moribus, non ipsi denique parcit aetati, nisi quod senibus quidem in ianuis, adolescentibus autem in insidiis est. Infelix proinde, qui in huius vitae tenebris et lubrico fidens, perituram insumit operam, nec advertit quoniam *vapor est ad modicum parens* [21], et *vanitas vanitatum* [22]. Obtinuisti tandem, ambitiose, quam ex longo concupieras dignitatem? Serva quod habes. Implesti, pecuniose, loculos tuos? Sollicitus esto ne perdas. Uberes fructus attulit ager tuus? Dirue horrea tua, ut maiora aedifices [23]; mutua quadrata rotundis, dic animae tuae: *Habes multa bona reposita in annos plurimos.* Erit enim qui dicat: *Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te; quae autem parasti, cuius erunt?* [24]

17. Atque utinam tantum congregata perirent, et non deterius ipse quoque periret congregator eorum. Esset utique tolerabilius perituro quam peremptorio insudare labori. Nunc vero stipendia peccati mors [25], et qui in carne seminat, de carne metet corruptionem [26]. Nec enim opera nostra transeunt, ut videntur; sed temporalia quaeque velut aeternitatis semina iaciuntur. Stupebit insipiens, cum ex modico semine copiosam viderit exsurgere messem, seu bonam, seu malam, pro diversa qualitate sementis. Hoc qui cogitat, nullum omnino parvum reputat esse peccatum, quod futuram messem potius [91] aestimet quam sementem. Seminant ergo dum nesciunt, seminant dum occultant homines iniquitatis mysteria [27], dum vanitatis consilia celant [28], dum perambulant in tenebris negotia tenebrarum [29].

IX. QUOD IMPOSSIBILE SIT PECCANTEM LATERE

18. «Parietes», inquit, «sunt undique: quis me videt»? [1] Esto nemo te videat; non tamen nullus. Videt te malus angelus, videt te angelus bonus, videt bonis et malis maior angelis

[20] cf. Cicero *De senect,* XX, 74 [21] Iac 4,15 [22] Ecle 1,2 [23] Lc 12,16 cf. Horatius, *Ep.*, I, 1,100: «Diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis». [24] Lc 12,19-20 (Vg: posita in annos) [25] Rom 6,23 [26] Gal 6,8 [27] 2 Thess 2,7 [28] Ps 25,4 [29] Ps 90,6
[1] Eccli 23,25

brevedad. Con frecuencia nos abandonan en vida, y nunca nos acompañan después de la muerte. ¿Hay algo más cierto en la vida humana que la muerte y algo más incierto que la hora de la muerte? La muerte no se compadece del pobre, no respeta al rico ni linaje alguno. No perdona conductas ni edades; está a la puerta de los ancianos y al acecho de los jóvenes. Desgraciado quien vive tan tranquilo entre las emboscadas de este mundo tenebroso, se afana por cosas caducas y no advierte que *la vida es una bruma que dura un poco, que es vanidad de vanidades.*

¿Alcanzaste, por fin, ambicioso, la dignidad que ansiabas desde hace tanto tiempo? Guárdala bien. Y tú, codicioso, ¿has llenado de dinero tus arcas? Ten cuidado no lo pierdas. ¿Tuviste una gran cosecha? Derriba tus graneros y levanta otros mayores; cambia tus silos cuadrados por otros redondos y descansa satisfecho diciéndote: *Tienes bienes almacenados y para muchos años.* Pero no faltará quien te diga: *Insensato, esta noche van a reclamar tu vida; lo que has guardado, ¿para quién será?*

17. Ojalá se perdieran sólo las riquezas y no pereciera más lamentablemente quien las acumuló. Es mejor afanarse en provecho del mortal que preocuparse de sus bienes. La paga del pecado es la muerte; y el que siembra en la carne, de la carne cosechará corrupción. No se diluyen nuestras obras, como creemos; nuestra conducta temporal es semilla de eternidad. Se asombrará el necio cuando de una semilla insignificante vea brotar abundante cosecha, buena o mala, según la calidad de la semilla. Quien tiene esto en cuenta no quita importancia a ningún pecado, porque aprecia más la futura cosecha que la semilla. Siembran los hombres sin darse cuenta, siembran y ocultan los secretos de su iniquidad, disimulan sus sueños quiméricos y traman en la sombra negocios de tinieblas.

IX. El pecador no puede mantenerse oculto

18. Dice para sí: «Las paredes me cubren, nadie me ve». Supónte que nadie te ve; alguien sí te ve. Te ve el ángel malo. Te ve el ángel bueno. Te ve Dios, superior a los ángeles buenos y malos. Te ve el acusador. Te ve toda la multitud de

Deus, videt accusator, videt testium multitudo, videt et ipse Iudex, cuius oportet te assistere tribunali [2], sub cuius sane oculis velle delinquere tam insanum, quam horrendum incidere in manus Dei viventis [3]. Noli esse securus: latent insidiae, quas latere non possis. Latent, inquam, insidiae, quas ut deprehendere ipse non potes, sic non potes ipse non deprehendi. Audit plane qui plantavit aurem, et qui finxit oculum, ipse considerat [4]. Non illius Solis arcet radios maceria lapidum, quos ipse creavit, non vel ipse corporis huius paries veritatis excludit aspectum. Nuda sunt eius oculis omnia, penetrabilior ancipiti gladio. Ipsas quoque non modo cernit, sed discernit cogitationum vias et medullas affectionum [5]. Denique si non totam humani cordis abyssum et quidquid in ipso latet inspiceret et prae ipso, non ille iam nil sibi conscius iudicantis sese Domini sententiam tantopere formidaret. *Mihi*, inquit, *pro minimo est, ut a vobis iudicer aut ab humano die, sed neque meipsum iudico. Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Qui autem iudicat me, Dominus est* [6].

19. Tu si obiectu parietis, aut cuiuslibet simulationis praetentu, humana frustrari posse iudicia gloriaris, certus esto, non illum vera crimina praeterire, qui de falsis etiam accusare criminibus consuevit. Si tantopere eius, qui nihilominus forte tuam vereatur, proximi conscientiam reformidas, multo **[92]** minus eos contemnas, quibus odiosa magis iniquitas, longe amplius exsecrabilis corruptio est. Si denique Deum non times, et solos hominum vereris [7] aspectus, memor esto hominem Christum hominum facta ignorare non posse, ut quod me coram attentare minime prorsus auderes, multo minus audeas coram ipso, quodque non dico non liceret, sed nec liberet quidem praesumere vidente conservo, inspiciente Domino vel cogitare penitus exhorrescas. Alioquin si carnis oculum magis quam gladium, qui carnes habet devorare [8], formidas, et is quoque timor quem times eveniet tibi, et accidet quod vereris [9]. Nihil opertum quod non reveletur, vel occultum quod non sciatur [10]. Arguentur a luce in lucem [11] prolata opera tenebrarum [12], nec modo obscenitatum abominanda secreta, sed iniqua commercia venditantium sacramenta, et fraudulenta susurria adinvenientium dolos, et iudicia subvertentium qui novit omnia [13], nota faciet universis, cum coeperit scrutator ille cordis renum [14] scrutari Ierusalem in lucernis [15].

[2] Rom 14,10 [3] Hebr 10,31 [4] Ps 93,9 [5] Hebr 4,12 [6] 1 Cor 4,3-4 [7] Lc 18,4 [8] Deut 32,42 [9] Iob 3,25 [10] Lc 12,2; Mt 10,26 [11] Io 3,20 [12] Rom 13,12

testigos. Te ve el mismo juez ante cuyo tribunal tienes que presentarte. Es insensato pecar en su presencia y es tremendo caer en las manos del Dios vivo. No te sientas seguro. Se te esconden asechanzas a las que tú no puedes ocultarte. Se agazapan estratagemas que eres incapaz de descubrir; no te librarás de caer en sus trampas.

Oye quien plantó el oído. Ve quien formó el ojo. Los muros de piedra no se resisten ante los rayos del sol que él creó; tampoco el cuerpo es obstáculo para que penetre en él la verdad. Nada escapa a su mirada. No sólo lo ve todo, juzga también el proceso de los pensamientos y la raíz de los sentimientos. Si no indagara toda la profundidad del corazón humano y no escudriñara todo lo que allí se oculta, el mismo Pablo estaría menos preocupado de comparecer ante el tribunal del Señor, y no temería tanto su sentencia. Porque dice: *No me importa mucho que me exijáis cuentas vosotros o un tribunal humano. Ni siquiera me las pido a mí mismo. La conciencia no me remuerde. Pero eso no quiere decir que sea justo. Quien me pide cuentas es el Señor.*

19. Tú, si te haces opaco como una pared o tramas tus propias argucias, quizá llegues a sobornar a los mismos tribunales humanos; pero ten por cierto que no conseguirás ocultarte de quien puede acusar incluso los crímenes más encubiertos. Si tanto temes lo que piense el prójimo de ti —que a su vez teme lo que tú piensas de él—, sé cauto en no menospreciar a quienes odian con toda su alma la iniquidad y aborrecen como abominable la corrupción. Si, en fin, no temes a Dios y únicamente te reprimen las miradas de los hombres, recuerda que Cristo es hombre y que no ignora la conducta de los hombres. Por eso, lo que no te atreves a realizar en mi presencia, mucho menos se te ocurra hacerlo ante sus ojos. Y no me refiero sólo a lo ilícito, pienso incluso en lo que no le agrada. Horrorízate sólo con pensar que el Señor es testigo de todo.

Y si temes la mirada de los otros más que la espada que puede descuartizar tu carne, piensa que este temor se apoderará de ti y te sucederá lo que temes. Nada hay encubierto que no se descubra, nada escondido que no se sepa. Las obras de las tinieblas expuestas a plena luz, serán denunciadas por la misma luz. Serán malditos los secretos de la lujuria y todas las artimañas perversas de los que trafican con los santos misterios, y las engañosas calumnias de los que inventan embustes. El que conoce las maquinaciones de los rebeldes lo descubrirá todo, y cuando aparezca como escrutador de corazones y de entrañas, empezará a sondear con antorchas a Jerusalén.

X. Quid sentiendum de his qui impie agunt, si et illi pereunt qui bona non bene fecerunt

20. Quid ergo ibi facturi sunt, immo potius quid passuri, qui crimina commiserunt, ubi audituri sunt: *Ite in ignem aeternum* [1], qui pietatis opera non fecerunt? Quando vero admittetur ad nuptias [2], qui nec lumbos praecinxit [3] ut abstineret a malo, nec lucernam tenuit ut faceret bonum, quando nec virginitatis integritas, nec lampadum claritas solius olei poterit excusare defectum? Aut quis illos manere credendus est cruciatus, qui in hac vita non solum mala, sed forte pessima perpetrant [4], si sic sunt cruciandi qui hic bona receperint, ut in medio flammae, aestuantibus linguis, ne minimae quidem [93] stillae obtinere refrigerium queant? [5] Caveamus ergo mala opera, nec includentis sagenae fiducia, libere intra Ecclesiam delinquamus, hoc scientes, quia non omnes quos sagena trahit, piscatorum vasa recipient, sed erit cum ad littus venerint, eligent bonos in vasa, malos autem foras mittent [6]. Neque hoc contenti lumborum cingulo, accendamus etiam lucernas [7] nostras et instanter operemur bonum [8], cogitantes quod omnis arbor, non modo quae malum fecerit fructum, sed etiam quae bonum non fecerit, excidetur et in ignem mittetur [9], illum utique *ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* [10].

21. Ceterum sic declinemus a malo et faciamus bonum [11], ut inquiramus pacem [12], non gloriam persequamur. Illa enim Dei est, et alteri eam non dabit. *Gloriam*, inquit, *meam alteri non dabo* [13]. Et dicebat homo secundum cor Dei: *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* [14]. Recordemur etiam Scripturae dicentis: *Si recte offeras et non recte dividas, peccasti* [15]. Recta est, fratres, nostra illa divisio, nemo detrectet. Alioquin si cui forsitan minus placet, sciat non nostram esse, sed angelorum. Priores enim angeli cecinerunt: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* [16]. Servemus ergo in vasis oleum [17], ne forte, quod absit, clausas iam nuptiarum ianuas frustra pulsantes, verbum audiamus

[13] 1 Io 3,20 [14] Ps 7,10 [15] Soph 1,12 [1] Mt 25,41 (Vg: Discedite a me maledicti in ig...) [2] Mt 25,1-3 [3] Lc 12,35 [4] Eccle 8,11 [5] Lc 16,24-25 [6] Mt 13,47-48 [7] Mt 5,15 [8] Gal 6,10 [9] Mt 3,10 [10] Mt 25,41 [11] Ps 36,27 [12] Ps 33,15 [13] Is 42,8 [14] Ps 113,9 [15] Gen 4,7 sec. ant. vers. [16] Lc 2,14 uti canitur in Missa [17] Mt 25,4

X. QUÉ HEMOS DE PENSAR DE AQUELLOS QUE OBRAN LA MALDAD. ¿VAN A PERECER LOS QUE NO OBRAN EL BIEN?

20. ¿Qué harán allí? Mejor, ¿cómo van a sufrir los criminales cuando oigan: *Id al fuego eterno,* todos los que no practicaron la misericordia? ¿Cómo puede entrar en el banquete de bodas el que no se ciñó la cintura para evitar el mal, ni encendió su lámpara para hacer el bien, cuando ni la virginidad más íntegra, ni la claridad de las lámparas podrán excusar el simple descuido de no tener aceite? ¡Qué tormento aguarda a los que en esta vida obran el mal y consuman lo detestable! Todos los que recibieron bienes en esta vida y ahora se encuentran sumergidos en la hoguera y devorados por ardientes llamaradas, ya no podrán conseguir siquiera el alivio de una gota de agua.

Guardémonos, pues, de obrar el mal. Y no pequemos con temeridad en el seno de la Iglesia, sintiéndonos seguros de que ya estamos contenidos en la red. Tengamos presente que no todos los peces arrastrados dentro de la red entrarán en las cestas de los pescadores; al llegar a la orilla, los buenos serán seleccionados, y los malos arrojados fuera. No nos contentemos tampoco con ceñirnos la cintura; encendamos también nuestra lámpara y no nos cansemos de hacer el bien. Pensemos que tanto el árbol que da mal fruto como el que no lo da bueno serán cortados y echados al fuego: *al fuego eterno preparado para el diablo y sus ministros.*

21. Evitemos el mal y hagamos el bien; así no nos seducirá la gloria y buscaremos la paz. La gloria es propiedad de Dios y no se la dará a nadie. *No cedo mi gloria a nadie,* dice él mismo. Un hombre modelado según el corazón de Dios se expresaba de esta manera: *No a nosotros, Señor, no a nosotros; sino a tu nombre da la gloria.* Acordémonos también de lo que dice la Escritura: *Si haces tus ofrendas con rectitud, pero no las distribuyes con ecuanimidad, pecas.* Esta distribución, hermanos, es justa, nadie lo negará. Y si a alguno no le gusta, sepa que no la hemos hecho nosotros; la hicieron los ángeles. Ya ellos cantaron: *Gloria a Dios en los cielos y en la tierra paz a los hombres buenos.* Retengamos el aceite en las alcuzas, no sea que, para desgracia nuestra, estemos llamando en vano a las puertas ya cerradas del local en donde se festeja el banquete de bodas, y oigamos este grito amargo que el esposo nos lanza desde dentro: *No sé quiénes sois.*

La muerte está al acecho de la iniquidad, de la esterilidad, de la vanidad, e incluso está a las puertas mismas del placer.

amarum, et deintus nobis sponsus respondeat: *Nescio vos*[18]. Adhuc tamen mors posita est, non modo secus iniquitatis, sterilitatis, vanitatis, sed et secus introitum ipsius etiam voluptatis[19]. Quocirca opus est fortitudine adversus tentamenta peccati, ut rugienti leoni resistamus fortes in fide[20], et ignita ipsius iacula hoc clypeo[21] viriliter repellamus. Opus est iustitia, ut operemur bonum[22]. Opus prudentia, ne cum fatuis virginibus reprobemur[23]. Opus denique temperantia, ne, voluptatibus indulgentes, audiamus aliquando quod miser [94] ille, epularum pariter et vestium splendore finito, dum misericordiam precaretur, audivit: *Memento, fili, quod recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris*[24]. Plane terribilis Deus in consiliis super filios hominum![25] Sed si terribilis est, etiam misericors invenitur, dum futuri formam iudicii non occultat. *Anima quae peccaverit, ipsa morietur*[26]; palmes qui fructum non fecerit, excidetur[27]; virgo cui defuerit oleum, a nuptiis excludetur[28], et qui bona receperit in hac vita, cruciabitur in futura[29]. Quod si forte contingat in uno quolibet simul haec quatuor inveniri, ea plane extrema desperatio est.

XI. Quod spiritui timore Dei correpto et ad bonum parato resistat caro

22. Haec igitur et similia intus suggerit ratio voluntati, eo copiosius quo perfectius illustratione spiritus edocetur. Felix sane, cuius voluntas sic cesserit et acquieverit consilio rationis, ut a timore concipiens, promissionibus deinceps caelestibus foveatur, et parturiat spiritum salutis. At forte invenietur rebellis et obstinata voluntas, nec impatiens solum, sed et monitis peior, et minis durior, et adhibitis acerbior blandimentis. Invenietur forsitan, quae [95] nihil mota suggestionibus rationis, immo et gravi commota furore respondeat, dicens: «Quousque vos patior?[1] Praedicatio vestra in me non capit[2]. Scio quod astuti estis; sed astutia vestra apud me locum non habet». Forte et advocans membra singula, solito amplius solitis iubet oboedire concupiscentiis, nequitiis deservire. Hinc nimirum illud est

[18] Mt 25,10-12 [19] cf. *Reg. S. Ben.*, 7,24 (mors... voluptatis) [20] 1 Pet 5,8-9 [21] Prov 30,5; Nah 2,3 [22] Gal 6,10 [23] Mt 25,12 [24] Lc 16,25 (Vg: Fili recordare quia recep...) [25] Ps 65,5 [26] Ez 18,20 [27] Io 15,2; Mt 3,10 etc [28] Mt 25,12 [29] Lc 16,25 [1] Mt 17,16; Lc 9,41 [2] Io 8,37

Necesitamos, por eso, fortaleza contra la seducción del pecado para resistir, fuertes en la fe, al león que ruge, y rechazar con entereza los dardos encendidos, protegiéndonos con este escudo. Necesitamos justicia para practicar el bien, prudencia para no ser rechazados como las jóvenes necias, templanza para no condescender con las pasiones, no sea que un día se nos diga lo mismo que oyó aquel hombre desgraciado que pasaba toda su vida banqueteando y vistiendo con refinada elegancia. Cuando suplicó misericordia, tuvo que escuchar: *Acuérdate, hijo, que en vida recibiste bienes y Lázaro males, por eso él ahora encuentra consuelo y tú padeces.*

Dios es temible cuando juzga a los hombres. Sí, es temible; pero también rebosa misericordia, porque no nos oculta el proceso que va a seguir en el juicio eterno. *El que peca morirá.* El sarmiento que no da fruto será cortado. A la joven que no lleve el aceite la echarán del banquete de bodas. Quien cifre su felicidad en esta vida padecerá en la otra. Si alguien se encuentra en cualquiera de estas circunstancias, caerá en inmensa desesperación.

XI. El espíritu encauzado por el temor de Dios y dispuesto a obrar el bien resiste a los bajos instintos

22. La razón sugiere internamente a la voluntad estas y otras cosas parecidas; y con tanta mayor profusión cuanto más perfecta es la iluminación del espíritu. Dichoso aquel cuya voluntad se deja educar y se somete al juicio de la razón. Fecundada por el temor, la voluntad se alimenta de las promesas eternas y da a luz la salvación.

Quizá tropecemos con una voluntad rebelde y terca, muy inquieta y todavía más displicente con las caricias, más dura con las amenazas y más obstinada con las correcciones. Puede suceder que se quede insensible ante las sugerencias de la razón, y que, dejándose llevar de un furor violento, conteste: «¿Hasta cuándo os tendré que aguantar? No me cabe en la cabeza vuestro lenguaje. Sois unos astutos; pero no soporto vuestra astucia». Podría acontecer incluso que, llamando a cada uno de los sentidos corporales, les obligara a obedecer más de lo habitual a los bajos apetitos y someterlos a todas las perversidades. Es nuestra experiencia de cada día. Aquellos

quod quotidianis discimus experimentis, eos qui converti deliberant, tentari acrius a concupiscentia carnis [3], et urgeri gravius in operibus luti et lateris, qui Aegyptum egredi, Pharaonem effugere moliuntur [4].

Contra hanc luctam lugendum, post luctam consolandum, quia Beati qui lugent, etc.

23. Utinam autem qui eiusmodi est declinet impietatem, et terribile illud profundum caveat, de quo scriptum est: *Impius, cum venerit in profundum malorum, contemnit* [5]. Fortissima siquidem potione curatur, et periclitabitur facile, nisi multa sollicitudine studeat medici obtemperare consiliis, observare praecepta. Vehemens est tentatio, proxima [6] desperationi, nisi totum colligat, [96] et ad miserandum animae suae, quam adeo miseram et miserabilem videt, convertat affectum, et audiat vocem [7] dicentem: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur* [8]. Lugeat abundanter, quia lugendi tempus advenit, et ad sorbendas iuges lacrimas ista sufficiunt. Lugeat, sed non sine pietatis affectu et obtentu consolationis. Consideret nullam sibi inveniri requiem in seipso [9], sed omnia plena miseriae et desolationis. Consideret non esse bonum in carne sua [10], sed et in saeculo nequam [11] nihil nisi vanitatem et afflictionem spiritus [12] contineri. Consideret, inquam, nec intus, nec subtus, nec circa se sibi occurrere consolationem, ut vel tandem aliquando discat quaerendam sursum [13], et desursum esse sperandam. Lugeat sane interim plangens dolorem suum [14], exitus aquarum deducat oculus eius [15], et palpebra [16] non requiescat. Nimirum purgatur lacrimis oculus ante caligans, et acuitur visus, ut intendere possit in serenissimi luminis claritatem [17].

[97] XII. Post luctum et consolationem ad caelestia contemplanda accedendum desiderium

24. Ex hoc sane suspiciat per foramen, prospiciat per cancellos [1], praeducem radium pio sequatur obtutu, et

[3] 1 Io 2,16 [4] Ex 1,14; 5,19-21 [5] Prov. 18,3 sec. ant. vers. [6] Hebr 6,8 [7] Apoc 10,4; 10,8 etc [8] Mt 5,5 [9] Mt 12,43 [10] Ps 37,4 [11] Gal 1,4 [12] Eccle 1,14; 2,17 [13] Col 3,1 [14] Iob 10,20 [15] Ps 118,136 [16] Prov 6,4; Iob 16,17 [17] Act 22,11 [1] Cant 5,4; 2,9

que intentan convertirse son tentados con más virulencia por los instintos carnales. Cuando uno se ha decidido a salir de Egipto y huir del faraón, se le impone un trabajo más opresor, haciendo ladrillos de barro.

LÁGRIMAS DURANTE LA LUCHA; CONSUELO DESPUÉS DE LA LUCHA; PORQUE, «DICHOSOS LOS QUE LLORAN...»

23. Ojalá que quienes se encuentran con esta disposición eviten toda impiedad y esquiven siempre ese abismo terrible del que se ha escrito: *El impío, cuando desciende al abismo de la maldad, respira desprecio.* Cierto que pueden curarse con un brebaje muy fuerte, que siempre resulta peligroso si no se siguen escrupulosamente los consejos del médico y se cumplen sus prescripciones. La tentación es violenta, rayana en la desesperación. Es preciso recogerse y despertar todos los sentimientos para salvar el alma, pobre y miserable, y escuchar aquella voz que dice: *Dichosos los que lloran, porque recibirán consuelo.*

Llora copiosamente. Ha llegado el momento de llorar. Le sobran motivos para sorber estas lágrimas perennes. Llore, pero con sentimientos de devoción y esperanza de consuelo. Considere que no ha encontrado la paz consigo mismo, que está rebosando miseria y desolación; que no hay cosa buena en su propia carne; que en este siglo perverso no existe más que vanidad y aflicción de espíritu; finalmente, que no va a encontrar consuelo alguno ni dentro de sí, ni en sus bajos fondos, ni tampoco a su alrededor. Aprenda alguna vez a buscarlo arriba; espérelo, que llegará de lo alto. Mientras tanto, llore, solloce en su propio dolor. Arroyos de lágrimas salten de sus ojos, no tengan reposo sus párpados. Agudícese su mirada y aspire a la claridad de la luz purísima.

XII. DESPUÉS DE LA LUCHA Y DEL CONSUELO HEMOS DE AVIVAR EL DESEO DE CONTEMPLAR LAS REALIDADES CELESTES

24. Empiece ya a mirar por la cerradura, atisbe por las celosías. Avanza un rayo de luz; sigámoslo con mirada piadosa. Imitando celosamente a los magos, busque la luz con la luz. Hallará el tabernáculo maravilloso donde el hombre podrá co-

Magorum [2] sedulus imitator, lumen lumine quaerat. Inveniet enim locum tabernaculi admirabilis [3], ubi panem angelorum manducet homo [4]; inveniet paradisum voluptatis plantatum a Domino [5]; inveniet hortum floridum et amoenissimum; inveniet refrigerii sedem, et dicet: «O si audiat vocem meam misera illa voluntas, ut ingrediens videat bona, et visitet locum istum! Hic nimirum inveniet requiem ampliorem, et me quoque eo minus inquietabit, quo minus inquietabitur ipsa». Neque enim mentitur qui dixit: *Tollite iugum meum super vos, et invenietis requiem animabus vestris* [6]. In huius fide promissionis exacerbatam blandius alloquatur, et simulata quadam hilaritate, in spiritu mansuetudinis [7] eam conveniens, dicat: «Cesset penitus indignatio tua [8]. Non ego sum qui te offendere possim. Tuum est corpus, tuus ego ipse; non est quod timeas, non est quod verearis». Nec mirum, si forte amarius adhuc reddiderit illa responsum, ut dicat quia [98] «multae cogitationes ad insaniam te adduxerunt» [9]. Sustineat interim aequanimiter, ac dissimulet omnino quod agitur, donec inter loquendum inducens alia pro aliis, opportune aliquando inferat, dicens: «Inveni hodie hortum pulcherrimum et amoenissimum locum. Bonum esset illic nos esse [10]; nam et tibi nocet in hoc lecto aegritudinis, in hoc doloris strato versari, in hoc cubili tuo gravi corde compungi» [11]. Aderit Dominus quaerenti se, animae speranti in se [12]; aderit votis supplicibus, et verbis eius efficaciam ministrabit. Excitabitur desiderium voluntatis, et non modo videre locum, sed et introire paulatim [13], et mansionem inibi facere [14] concupiscat.

XIII. In hac contemplatione quiescendum gustuque eius delectandum et erudiendum

25. Nec vero locum reputes corporalem paradisum [1] hunc voluptatis internae. Non pedibus in hunc hortum, sed affectibus introitur. Nec terrenarum tibi commendatur arborum copia, sed virtutum utique spiritualium iucunda decoraque [2] plantatio. Hortus conclusus, ubi fons signatus [3] in quatuor [99] capita derivatur [4], et ex una sapientiae vena virtus quadripartita procedit. Splendidissima quoque inibi lilia vernant et, dum flores apparent, etiam vox turturis auditur [5]. Illic

[2] Mt 2,1 ss [3] Ps 41,5 [4] Ps 77,25 [5] Gen 2,8 [6] Mt 11,29 (Vg: et discite a me... corde et invenietis...) [7] 1 Cor 4,21 [7] 1 Cor 4,21 [8] Gen 27,45 [9] Act 26,24 [10] Mt 17,4 [11] Ps 4,3; 4,5 [12] Thren 3,25 [13] Mt 28,6; Io 20,4-8 [14] Io 14,23
[1] Gen 2,8 [2] Ps 146,1 [3] Cant 4,12 [4] Gen 2,10 [5] Cant 2,12

mer pan de ángeles. Encontrará el paraíso de delicias, el jardín cubierto de flores y muy ameno, la fuente del consuelo. Entonces dirá: «¡Ay!, si esa voluntad miserable oyera mi voz y entrara aquí, vería lo que es bueno y lo frecuentaría. Aquí hallaría su apacible quietud, y a mí no me inquietaría lo más mínimo». No podía mentir quien dijo: *Cargad con mi yugo y encontraréis el descanso en lo profundo del alma.*

Fiándose de esta promesa, háblele con más ternura a la voluntad exasperada y, adoptando una actitud serena, dígale con toda bondad: «Cálmate, soy incapaz de ofenderte. El cuerpo es tuyo; yo mismo soy tuyo. No tienes por qué temer ni vacilar». Pero no sería nada raro que la voluntad le sorprendiera con una contestación mucho más amarga, diciendo: «Tanto discurrir te ha trastornado el juicio». Mantén entonces tu ecuanimidad y pasa por alto lo que haga; a ver si a fuerza de hablarle llega a cambiar totalmente. Será oportuno insinuarle palabras como ésta: «Acabo de encontrar un jardín maravilloso y un lugar muy ameno. ¡Qué bien estaremos allí! Tú te encuentras mal en este potro de sufrimientos, postrado en ese lecho de dolor. En tu alcoba te sientes amargamente afligido». El Señor acude al encuentro de quien le busca, de quien espera en él; se adelanta a quienes le suplican; otorga eficacia a sus peticiones; provoca el deseo de la voluntad, no sólo para ver el lugar, sino también para entrar poco a poco anhelando incluso plantar allí su tienda.

XIII. El reposo de esta contemplación. Suavidad y madurez de su experiencia

25. No se te ocurra pensar que aquí me refiero a un paraíso material. Este paraíso delicioso es interior. No se entra en él a pie; se entra con los sentimientos del alma. No se valora el número de árboles terrenos. Aquí cuenta la plantación agradable y frondosa de las virtudes espirituales. Es un jardín cerrado; dentro hay una fuente sellada que se divide en cuatro brazos. Así, del único canal de la sabiduría fluyen cuatro virtudes. En él despuntan lirios deslumbradores; y, en la época en que se abren las flores, se oye el arrullo de la tórtola. Allí el nardo de la esposa exhala un perfume suavísimo. Todos los

nardus sponsae fragrantissimum praestat odorem [6], et cetera quoque aromata fluunt [7], austro spirante, aquilone fugato. Ibi media est arbor vitae [8], malus illa de Cantico, cunctis pretiosior lignis silvarum, cuius et umbra sponsam refrigerat, et fructus dulcis gutturi eius [9]. Ibi continentiae nitor, et sincerae veritatis intuitus oculis cordis [10] irradiat; auditui quoque dat gaudium et laetitiam [11] dulcissima vox [12] consolatoris interni. Ibi quibusdam spei naribus influit iucundissimus odor agri pleni, cui benedixit Dominus [13]. Ibi avidissime praelibantur incomparabiles deliciae caritatis et, succisis spinis ac vepribus [14], quibus antea pungebatur, unctione misericordiae perfusus animus in conscientia bona [15] feliciter requiescit. Quae quidem non inter vitae aeternae praemia, sed inter temporalis militiae stipendia [16] deputantur, nec ad futuram pertinent, sed ad eam magis, quae nunc est, Ecclesiae promissionem [17]. Hoc enim centuplum est, quod in hoc saeculo saeculi contemptoribus exhibetur [18]. Nec tibi illud nostro speraveris eloquio commendandum. Solus est Spiritus qui revelat [19]: sine causa paginam consulis; experientiam magis require. Sapientia est, cuius pretium nescit homo [20]. De occultis trahitur, nec in terra suaviter viventium [21] invenitur ista suavitas. Nimirum suavitas Domini est: nisi gustaveris, non videbis. *Gustate*, inquit, *et videte quoniam suavis est Dominus* [22]. Manna absconditum est, nomen novum est, quod nemo scit nisi qui accipit [23]. Non illud eruditio, sed unctio docet [24], nec scientia, sed conscientia [100] comprehendit. Sanctum est, margaritae sunt [25], nec faciet ipse quod prohibet, qui coepit facere et docere [26]. Neque enim canes aut porcos iam reputat, quos prioribus abrenuntiantes facinoribus atque flagitiis etiam consolatur per Apostolum, dicens: *Haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis* [27]. Tantum caveat, ne revertatur canis ad vomitum vel sus lota ad volutabrum luti [28].

XIV. Tali gustu refectum intelligere quia Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, etc.

26. In huius igitur ostio paradisi [1] divini susurri vox

[6] Cant 1,11; 1,2 [7] Cant 4,16 [8] Gen 2,9 [9] Cant 2,3 [10] Eph 1,18 [11] Ps 50,10 [12] Cant 2,14 [13] Gen 27,27 [14] Is 10,17 etc [15] Act 23,1; 1 Tim 1,5 etc [16] 1 Cor 9,7 [17] Gal 4,23-25 [18] Mt 19,29 [19] 1 Cor 2,10 [20] Iob 18,12-13 [21] Ps 26,13; 51,7 etc [22] Ps 33,9 [23] Apoc 2,17 [24] 1 Io 2,27 [25] Mt 7,6 [26] Act 1,1 [27] 1 Cor 6,11 (Vg: Et haec quidam) [28] 2 Pet 2,22 [1] Gen 3,8

aromas se expanden a la brisa del cierzo, movidos por un austro sosegado. Y allí, en medio, el árbol de la vida, ese manzano del Cantar, más hermoso que todos los demás árboles del bosque. A su sombra, la esposa se repone; su fruto es agradable al paladar. Ahí la belleza de la continencia y la contemplación de la verdad pura, ilumina la mirada del corazón. La voz dulcísima del consolador interior infunde también al oído solaz y alegría. Ahí, con un olfato de esperanza, se recibe el aroma embriagador de un campo fértil, que bendijo el Señor. Ahí se paladean ávidamente las incomparables delicias del amor, y segadas las zarzas y abrojos que antes tanto punzaban, el espíritu se siente anegado en la unción de la misericordia. Descansa feliz en la tranquilidad de la conciencia.

Nadie piense que es ya premio de la vida eterna, es más bien sueldo de la milicia presente. No pertenece al futuro; concierne más bien a las promesas hechas a la Iglesia, encarnada en el «ahora». He aquí el céntuplo que se nos ofrece ya en esta vida si despreciamos al mundo. No pienses que son mis palabras las que te van a descubrir esta realidad. Es únicamente el Espítiru el que lo revela todo. En vano consultarás libros, busca más bien su experiencia. Es una sabiduría cuyo valor desconoce el hombre. Surge de lo profundo. En toda la superficie de la tierra mortal no se encuentra tanta suavidad. Porque es la dulzura del mismo Señor. Si no la saboreas, no la conocerás. *Gustad y ved qué sabroso es el Señor.* Es el maná escondido, el nombre nuevo que conoce sólo el que lo recibe. Se aprende con la unción, no con el estudio; la conciencia lo comprende, no la ciencia. Es lo santo. Son las perlas. El actuó siempre así y nos lo enseñó; no puede hacer lo que él mismo nos prohíbe hacer. Ya no tiene por perros y cerdos a quienes han renunciado a sus crímenes e infamias pasadas. Incluso, en expresión de Pablo, les consuela diciéndoles: *Erais todo eso, pero os han lavado y consagrado.* Procúrese ahora que el perro no vuelva al vómito, ni que la cerda lavada se revuelque en el fango.

XIV. El que está reanimado con esta experiencia, entiende que son dichosos los que andan hambrientos y sedientos

26. A las puertas del paraíso divino se oye un murmullo, secreto y sacratísimo misterio, escondido para los sabios y entendidos, pero revelado a los sencillos. La razón capta el susu-

auditur [2], sacratissimum secretissimunque consilium, quod absconditum est a sapientibus et prudentibus, parvulis revelatur [3]. Cuius sane vocis auditum non sola iam ratio capit, sed gratanter eum communicat etiam voluntati. *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* [4]. Altissimum plane consilium, et inaestimabile sacramentum. *Fidelis sermo et omni acceptione dignus* [5], qui de caelo nobis a regalibus sedibus venit [6]. Facta est enim valida fames in terra [7], et omnes iam non egere coepimus, sed ad extremam devenimus egestatem. [101] Denique et comparati sumus iumentis insipientibus, et similes facti sumus illis [8]: etiam porcorum siliquas insatiabiliter esurimus [9]. Qui pecuniam diligit, non satiatur; qui luxuriam, non satiatur; qui gloriam, non satiatur; denique qui mundum amat, numquam satiatur. Novi ego homines satiatos hoc mundo, et ad eius omnem memoriam nauseantes. Novi satiatos pecunia, satiatos honoribus, satiatos voluptatibus et curiositatibus huius mundi, nec mediocriter, sed usque ad fastidium satiatos. Et facile est cuique nostrum hanc satietatem per Dei gratiam obtinere. Neque enim parit hanc copia, sed contemptus. Sic fatui filii Adam, porcorum vorando siliquas, non esurientes animas, sed esuriem ipsam pascitis animarum. Sola nimirum hoc edulio inedia vestra nutritur, sola fames alitur cibo innaturali. Et dico planius exempli gratia, unum sumens e multis quae humana vanitas concupiscit. Non ante satiatur cor hominis auro quam corpus aura satientur. Nec indignetur avarus; et de ambitiosis et luxuriosis, etiam et de facinorosis eadem sententia est. Si quis mihi forte non credit, experientiae credat, vel propriae, vel multorum.

27. Quis in vobis est, fratres, qui satiari cupiat [10], et desiderium suum optet impleri? Incipiat esurire iustitiam [11], et non poterit non satiari. Panes illos desideret, qui in domo patris abundant [12], et inveniet sese continuo siliquas fastidire porcorum. Gustum iustitiae vel exiguum studeat experiri, ut **[102]** eo ipso desideret amplius, et amplius mereatur, sicut scriptum est: *Qui edit me, adhuc esuriet, et qui bibit me, adhuc sitiet* [13]. Hoc enim cognatum magis spiritui, et naturalius desiderium vehementius occupat cor humanum, ceteraque viriliter desideria pellit. Sic nimirum fortem armatum fortior superat [14], sic clavus clavo solet extundi. *Beati* ergo *qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* [15]. Nondum quidem ipsa,

[2] Cant 2,12 [3] Mt 11,25 [4] Mt 5,6 [5] 1 Tim 1,15; 4,9 [6] Sap 18,15 [7] Lc 15,14 [8] Ps 48,13 et 21 [9] Lc 15,16 [10] Lc 15,16 [11] Mt 5,6 [12] Lc 15,17 [13] Eccli 24,29 (Vg: qui edunt, esurient, bibunt, sitient) [14] Lc 11,21-22 [15] Mt 5,6

rro de la voz y la transmite gustosamente a la voluntad. *Dichosos los que andan hambrientos y sedientos, porque van a quedar saciados.* Designio verdaderamente divino, inapreciable sacramento. *Gran verdad que todos deberían hacer suya.* Desciende del cielo, desde el trono real, hasta nosotros. Vino un hambre terrible sobre la tierra, y todos empezaban a pasar ya necesidad hasta quedar reducidos a indigencia extrema. Se nos rebajaba incluso a nivel de jumentos irracionales; y, de hecho, nos asemejábamos a ellos. Andábamos vorazmente hambrientos, deseando las algarrobas que comen los cerdos.

El que está apegado al dinero no se sacia. El que se entrega a la lujuria nunca se sacia, el que se desvive por su propio nombre tampoco se sacia. En fin, el que ama al mundo jamás se saciará. Yo he conocido a hombres hartos de este mundo, cuyo solo recuerdo les provocaba náuseas. He conocido a personas hartas de dinero, hartas de honores, hartas de placeres y vanidades de este mundo. No era una simple hartura, era un hastío hasta reventar. Para cada uno de nosotros es relativamente fácil alcanzar esta saciedad mediante la gracia de Dios. No es la copiosa posesión, es su desprecio el que nos trae la rica abundancia. Insensatos hijos de Adán, devorando esas algarrobas en lugar de alimentar las almas hambrientas excitáis aún más su apetito. El hambre verdadera se acalla únicamente con el alimento que corresponde a la naturaleza del hombre.

Para ser más claro, me fijo en un caso, entre muchos, que la vanidad humana codicia. Se sacia antes el cuerpo humano de aire que el corazón del hombre de dinero. Que el codicioso no lo lleve a mal, pues lo mismo podríamos decir de los ambiciosos, de los lujuriosos y delincuentes. El que no crea, que se atenga a experiencia propia y ajena.

27. ¿Quién de nosotros, hermanos, deseando saciarse, ha logrado satisfacer su deseo? Que comience a tener hambre de justicia y se saciará. Que desee los panes que abundan en la casa del Padre y verá qué pronto se hastiará de las algarrobas de los cerdos. Trate de saborear la justicia, un poco al menos; así le aumentará el deseo y se hará más y más merecedor de él, como está escrito: *El que me come, tendrá aún más hambre; y el que me bebe, tendrá todavía más sed.* Este fenómeno es connatural al espíritu; y un deseo, cuanto más natural es, ocupa con mayor intensidad el corazón del hombre, arrojando fuera del mismo cualquier otro deseo; al igual que un hombre fuerte y bien armado prevalece sobre otro más débil; o como un clavo saca otro clavo.

Dichosos, pues, *los que andan hambrientos y sedientos de*

qua non satiabitur homo, et vivet, sed ceteris universis, quae prius insatiabiliter fuerant concupita, ut ex hoc sibi voluntas ad serviendum prioribus concupiscentiis [16] corpus vindicare desistens, rationi prorsus exponat, magis autem urgeat ipsa servire iustitiae in sanctificationem [17], non minore zelo quam prius exhibuisset servire iniquitati ad iniquitatem.

XV. Quod peccata nostra punita et remissa, nec iterata, nil obesse possint, sed cooperentur potius in bonum

28. Ceterum iam voluntate mutata et in servitutem redacto corpore [1], velut siccato iam aliquatenus fonte et oppilato foramine, tertium adhuc, idque gravissimum, restat, de purganda scilicet memoria et exhaurienda sentina. Quomodo enim a memoria mea excidet vita mea? Membrana vilis et [103] tenuis atramentum forte ebibit; qua deinceps arte delebitur? Non enim superficie tenus tinxit; sed prorsus totam intinxit. Frustra conarer eradere: ante scinditur charta quam caracteres miseri deleantur. Ipsam enim forte memoriam delere posset oblivio, ut videlicet, mente captus, eorum non meminerim, quae commisi. Ceterum, ut memoria integra maneat et ipsius maculae diluantur, quae novacula possit efficere? Solus utique sermo vivus et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti [2]: *Dimittuntur tibi peccata tua* [3]. Murmuret Pharisaeus et dicat: *Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus?* [4] Mihi enim qui id loquitur Deus est, et non aestimabitur alius ad illum, qui adinvenit omnem viam disciplinae, et dedit illam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo, post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est [5]. Huius indulgentia delet peccatum, non quidem ut a memoria excidat, sed ut quod prius inesse pariter et inficere consuevisset, sic de cetero insit memoriae, ut eam nullatenus decoloret. Multorum enim nunc peccatorum, [104] quae vel a nobis, vel ab aliis commissa novimus, recordamur; sed propria quidem inquinant, aliena non nocent. Ut quid hoc, nisi quod in his erubescimus singulariter, haec nobis imputanda veremur? Tolle damnationem, tolle timorem, tolle confusionem, quae quidem omnia plena remissio tollit, et non modo non oberunt, sed et cooperantur in bonum [6], ut devotas ei referamus gratias, qui remisit.

[16] Rom 6,12 [17] Rom 6,19 [1] 1 Cor 9,27 [2] Hebr 4,12
[3] Mc 2,5 [4] Mc 2,7; Lc 5,21 [5] Bar 3,36-38 [6] Rom 8,28

justicia, porque se saciarán. Pero no de esa justicia que nunca saciará al hombre y le dará la vida, sino de todas aquellas cosas que antes, de manera tan insaciable, codiciaba. Así, resignándose la voluntad a que el cuerpo no sirva más a las concupiscencias de antaño, propone incondicionalmente a la razón un plan para servir con urgencia a la justicia que impulsa hacia la santidad; y con el mismo ardor que antes se había entregado al servicio de la iniquidad, por amor a la iniquidad.

XV. Nuestros pecados, castigados y perdonados, si no reincidimos en ellos, no son obstáculo; nos sirven de provecho

28. Ya está transformada la voluntad. También el cuerpo se encuentra sujeto a una adecuada disciplina. El manantial se ha secado, y todos los orificios quedan taponados. Ahora falta algo importante. Se trata de purificar la memoria y extraer toda la inmundicia. ¿Cómo borraré de mí las huellas de mi pecado? En este pergamino tan delgado y malo ha calado muy hondo la tinta. ¿Cómo la podré quitar? La tinta no ha quedado en la superficie del tejido, la ha impregnado por completo. En vano intentaré raspar; se agujerearía el pergamino y desaparecería la escritura. Quizá el olvido pueda borrar el recuerdo.

Lo mismo ocurre al que está falto de juicio; nunca se acuerda de lo que acaba de hacer. Pero ¿cómo ingeniarse para conservar la memoria en su integridad y, al mismo tiempo, borrar sus manchas? Solamente con la palabra viva y eficaz, más penetrante que una espada de doble filo: *Se te perdonan tus pecados.* Nada importa que proteste el fariseo y diga: *¿Quién puede perdonar pecados más que Dios sólo?*

Es Dios mismo quien así me habla; y nadie se le puede comparar. Posee todos los secretos de la disciplina y se los ha enseñado a su hijo Jacob, a Israel, su amado. Después, apareció en el mundo y vivió entre los hombres. Su indulgencia elimina todo pecado. No se trata de borrar su recuerdo, sino de erradicar sus huellas para que no provoque la infección. Seguirá grabado en la memoria, pero sin enturbiarla. Ahora ya somos conscientes de muchos pecados cometidos por otros y por nosotros mismos. Los nuestros nos deshonran; los ajenos, en cambio, no nos dañan. ¿Por qué así? Pues porque de los nuestros nos avergonzamos y tememos que nos los echen en cara. No temas tu condenación, elimina el temor y la confusión. El perdón total elimina todo. Los pecados ya no serán obstáculos de nuestra salvación, servirán para nuestro bien y estaremos piadosamente agradecidos al que nos ha perdonado.

XVI. De misericordia quae paenitenti promittitur ac miserenti: Beati, inquit, misericordes, etc.

29. Iam vero supplicanti pro ea, congrue respondetur: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur* [1]. Miserere ergo animae tuae, qui Deum tibi vis misereri. Lava per singulas noctes lectum tuum, lacrimis tuis stratum tuum rigare [2] memento. Si compateris tibi ipsi, si laboras in gemitu paenitentiae —primus hic gradus misericordiae est—, misericordiam utique consequeris. Quod si forte magnus et multus peccator es, et magnam quaeris misericordiam ac multitudinem miserationum [3], tu quoque misericordiam tuam magnificare labora: reconciliatus es tibi ipsi; nam et tibi gravis [105] factus eras, quod positus esses contrarius Deo [4]. Ex hoc sane in domo propria reformata pace, eamdem necesse est prius erga proximos dilatari, ut novissime osculetur te et ipse osculo oris sui [5] et, quemadmodum scriptum est, reconciliatus pacem habeas ad Deum [6]. Dimitte his qui in te peccaverunt, et dimittetur tibi quod ipse peccasti[7], dum secura conscientia oraveris Patrem et dixeris: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* [8]. Si forte quempiam defraudaveris, redde [9] vel simplum; quod superest da pauperibus [10] et, misericordiam praestans, misericordiam consequeris [11]. *Si fuerint peccata tua ut coccinum, quasi nix dealbabuntur; et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt* [12]. Ut non confundaris super cunctis adinventionibus tuis quibus praevaricatus es [13], in quibus nunc erubescis [14], fac eleemosynam, si non potes de terrena substantia [15], de voluntate bona, et omnia munda erunt: non modo illuminata ratio et correcta voluntas, sed ipsa quoque memoria munda, ut ex hoc iam voceris ad Dominum, et audias vocem dicentis:

[106] XVII. Ut Deus videatur, cor mundandum, quia Beati mundo corde, etc.

30. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* [1]. Magna promissio, fratres mei, et totis desideriis affectanda. Haec enim visio, confirmatio est, sicut Ioannes Apostolus ait: Nunc filii Dei sumus, sed nondum apparuit quid erimus. Sci-

[1] Mt 5,7 [2] Ps 6,7 [3] Ps 50,3 [4] Iob 7,20 [5] Cant 1,1 [6] Rom 5,1 et 10 [7] Lc 6,37 etc [8] Mt 6,12 [9] Lc 19,18 [10] Lc 11,41; 18,22 [11] Rom 9,15.25 [12] Is 1,18 (Vg: peccata vestra) [13] Soph 3,11 [14] Rom 6,21 [15] Tob 4,7; Lc 11,41 [1] Mt 5,8

XVI. La misericordia que se promete al penitente y al que se compadece: «Dichosos —dice— los misericordiosos...»

29. Quien pide la misericordia obtiene esta oportuna respuesta: *Dichosos los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.* Compadécete de tu alma, tú que aspiras a que Dios se compadezca de ti. Llora cada noche sobre tu lecho. Acuérdate de regar tu cama con tus propias lágrimas. Si te compadeces de ti mismo, si te esfuerzas en gemir con el llanto de la penitencia, estarás ya en el primer grado de la misericordia, y con toda seguridad la alcanzarás. Si eres muy pecador y buscas una gran misericordia y una inmensa compasión, afánate en acrecentar tu propia misericordia. Reconcíliate contigo mismo, pues eres una carga para ti al ser enemigo de Dios. Y restablecida ya la paz en tu propia casa, deberás comunicarla, en primer lugar, a tus allegados. Entonces, el Señor te besará con su misma boca, como está escrito, y, reconciliado, tendrás paz con Dios.

Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: *Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* Si acaso has defraudado a alguien, repáralo; lo que te sobre, dalo a los pobres. Así, dando misericordia, alcanzarás misericordia. *Aunque nuestros pecados sean como púrpura, blanquearán como nieve; aunque sean rojos como escarlata, quedarán blancos como lana.* Si no quieres avergonzarte más de la conducta con que ofendiste, y que ahora te avergüenza, da limosna de tus mismos bienes. Si no los tienes, que no te falte al menos el deseo. Así todo quedará limpio en ti. Tu razón será lúcida y tu voluntad quedará enmendada, incluso tu memoria tan limpia, que podrás oír al Señor que te llama y te dice:

XVII. Hay que limpiar el corazón para ver a Dios; porque dichosos los limpios de corazón

30. *Dichosos los limpios de corazón, porque van a ver a Dios.* Promesa extraordinaria, hermanos míos, que debe despertar todas nuestras ansias. Esta visión es nuestro afianzamiento en Dios, como expresa Juan, el apóstol: Somos hijos

mus quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus sicuti est [2]. Haec visio vita aeterna est [3], sicut ipsa in Evangelio Veritas ait: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum* [4]. Odibilis macula, quae beatam hanc nobis adimit visionem, et exsecrabilis negligentia, qua dissimulamus interim illius oculi mundationem. Ut enim corporeus nobis visus aut humore interiori, aut exterioris iniectu pulveris impeditur, sic et intuitus spiritualis interdum quidem propriae carnis illecebris, interdum curiositate saeculari et ambitione turbatur. Quod quidem non minus nos experientia propria quam divina pagina docet, ubi legitur scriptum: *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* [5]. In utroque tamen solum quod hebetat et confundit obtutum, peccatum est, nec aliud inter oculum et lucem, inter Deum et hominem separare videtur. Quod enim dum in hoc corpore sumus, peregrinamur a Domino [6], non utique corporis est culpa, sed huius quod adhuc scilicet corpus mortis [7], magis autem corpus peccati [8] sit caro, in qua bonum non est, sed potius lex peccati [9]. Interdum tamen corporeus oculus [10], non adhuc festuca manente [11], sed iam sublata vel exsufflata, aliquamdiu caligare videtur, quod quidem et ipsum in interiore oculo qui in spiritu ambulat [12], saepius experitur. Neque enim ubi ferrum extraseris, continuo vulnus est [107] redditum sanitati, sed tunc primum necesse est adhibere fomenta et operam dare curationi. Nemo ergo sentinam exiens, mundatum sese protinus arbitretur; quinimmo noverit se multis interim purificationibus egere. Nec modo lavandum aqua, sed et purgandum et examinandum igni [13], ut dicat: *Transivimus per ignem et aquam, et eduxisti nos in refrigerium* [14]. *Beati* igitur *mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* [15]: nunc quidem per speculum in aenigmate, in futuro autem facie ad faciem [16], ubi nimirum faciei nostrae fuerit consummata mundities, ut sibi eam exhibeat gloriosam, non habentem maculam neque rugam [17].

XVIII. De pacato pacante et pacifico: Beati pacifici, etc.

31. Ubi opportune illico subinfertur: *Beati pacifici, quo-*

[2] 1 Io 3,2 [3] Io 12,50 [4] Io 17,3 (Vg: Haec est autem v. aet... solum Deum verum) [5] Sap 9,15 (Vg: Corpus enim quod... et terrena inhabitatio deprimit) [6] 2 Cor 5,6 [7] Rom 7,24 [8] Rom 6,6 [9] Rom 7,23-25 etc [10] Gen 27,1 [11] Mt 7,4 [12] 2 Cor 12,18; Gal 5,16 [13] Ps 11,7; 16,3 etc [14] Ps 65,12 [15] Mt 5,8 [16] 1 Cor 13,12 [17] Eph 5,27

de Dios, aunque todavía no se ve lo que vamos a ser, pero sabemos que, cuando llegue, seremos como él, porque le veremos como es. Esta visión es la vida eterna, como lo proclama la misma verdad en el Evangelio: *Esta es la vida eterna, conocerte a ti como único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo.*

Hay en nuestros ojos una mota detestable que nos priva de esta dichosa visión; una negligencia malsana nos encubre la necesidad de purificarlos. A veces nuestra visión natural se siente entorpecida con alguna molestia interna, o porque se introduce una partícula de polvo —así ocurre con la mirada espiritual, que se turba por las seducciones de la carne—, o por la ambición y la curiosidad. Maestro tenemos en nuestra propia experiencia y en el texto sagrado que dice: *El cuerpo corruptible es lastre del alma; y la mansión terrestre abruma al espíritu.* En ambos casos lo único que embota y oscurece la mirada es el pecado. No puede haber otro obstáculo entre el ojo y la luz, entre Dios y el hombre. Mientras sea este cuerpo nuestro domicilio, estamos desterrados del Señor. El cuerpo no tiene la culpa. Sólo es culpable lo que en él pertenece a este cuerpo de muerte: el cuerpo del pecado, los bajos instintos. Aquí no hay bien alguno, sólo impera la ley del pecado.

Sin embargo, a veces, el ojo se siente todavía obnubilado a pesar de haberle extraído o eliminado la brizna. Lo mismo acontece en nuestro interior; el que vive según el espíritu lo sabe por experiencia. Una herida no cicatriza al momento de retirar el bisturí; deben aplicarse ciertos remedios y dar tiempo a la curación completa. Nadie debe creer que ya está totalmente limpio simplemente porque ha sacado fuera sus inmundicias. Necesita todavía de muchas purificaciones. Ha de lavarse con agua, y, sobre todo, tiene que acrisolarse y refinarse al fuego. Entonces dirá: *Pasamos por fuego y por agua, y nos has llevado a un lugar de consuelo. Dichosos los limpios de corazón, porque van a ver a Dios.* Ahora lo vemos confusamente en un espejo; pero luego cara a cara, cuando la transparencia brille en nuestro rostro y destelle glorioso sin mancha ni arruga.

XVIII. El apacible, el paciente y el pacífico. Dichosos los apacibles

31. A renglón seguido, y muy oportunamente, se lee: *Dichosos los apacibles, porque se van a llamar hijos de Dios.*

niam filii Dei vocabuntur [1]. Est enim homo pacatus, qui bona pro bonis reddens, quod in se est, nemini vult nocere. Est alius patiens, qui non reddens mala pro malis [2], etiam potens est sustinere nocentem. Est et pacificus, qui bona pro malis reddens, in promptu habet et prodesse nocenti. Primus parvulus est et facile scandalizatur, nec facile qui eiusmodi est in hoc saeculo nequam [3] et pleno scandalis poterit obtinere salutem. Secundus, ut scriptum est, in patientia sua [108] possidet animam suam [4]. Nam tertius quidem non modo suam possidet, sed et multorum animas lucrifacit [5]. Primus, quantum in ipso est, pacem habet, secundus pacem tenet, tertius pacem facit. Merito proinde beatificatur nomine filii [6], quod opus filii impleverit, ut post suam non ingratus reconciliationem, etiam alios reconciliet Patri suo [7]. Siquidem qui bene ministraverit, bonum gradum sibi acquirit [8], nec in domo patris [9] melior gradus credendus est quam filii. *Si enim filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* [10], ut, quemadmodum ipse dicit, ubi ipse est, ibi sit et minister ipsius [11]. Fatigavimus vos prolixitate sermonis et detinuimus ultra quam oporteret. Ex hoc iam finem loquacitati nostrae, quem non imperat verecundia, videtur imperare vel hora. Mementote tamen Apostoli, quem aliquando verbum praedicationis [12] usque in mediam noctem legitis protraxisse [13]. *Utinam adhuc*, ut ipsius verbis utar, *sustineatis modicum quid insipientiae meae: aemulor enim vos Dei aemulatione* [14].

[109] XIX. Increpatio ad ambitiosos qui, non prius ipsi mundato corde, pacificare se Deum aliis praesumunt

32. Filioli, *quis demonstravit vobis fugere ad ira ventura?* [1] Nemo enim magis iram meretur quam amicum simulans inimicus. *Iuda, osculo Filium hominis tradis* [2], homo unanimis, qui simul cum eo dulces capiebas cibos [3], qui in pa-

[1] Mt 5,9 [2] Rom 12,17; 1 Thess 5,15 [3] Gal 1,4 [4] Lc 21,19 [5] 1 Cor 9,19 [6] 1 Io 3,1 [7] 2 Cor 5,18 [8] 1 Tim 3,13 [9] Lc 15,17 [10] Rom 8,17 (Vg: Si autem filii) [11] Io 12,26 [12] Tit 1,3 [13] Act 20,7 [14] 2 Cor 11,1-2 (Vg: Utinam sustineretis... meae sed... me aemulor) [1] Mt 3,7 (Vg: vos fugere a ventura ira) [2] Lc 22,48 [3] Ps 54,14-15

Hombre apacible es aquel que devuelve bien por bien y, en cuanto de él depende, a nadie le desea el mal. Es paciente quien tiene capacidad de aguante; no devuelve mal por mal y es capaz de soportar al que le perjudica. Es pacífico quien devuelve bien por mal y siempre está dispuesto a ayudar al que le hace mal. El primero es como un niño, que se escandaliza por lo más insignificante; le va a costar horrores salvarse en medio de este mundo malvado que nada en el escándalo. El segundo, como está escrito, con su aguante conseguirá la vida. Para el tercero, alcanzar la vida es poco, tiene que ganarla para otros muchos. El apacible, en cuanto de él depende, tiene paz. El paciente vive la paz. El pacífico suscita la paz y con razón se le honra con el apelativo de hijo, porque se porta como un hijo. Lleno de gratitud por estar reconciliado con su padre, quiere reconciliar también a los demás. Los que se distinguen en este servicio se ganan una posición brillante. Y sabemos muy bien que en la casa paterna nadie goza de mejor condición que el hijo. *Y si hijos, herededos también; herederos de Dios y coherederos de Cristo;* para que, como él mismo dice, donde está él, allí esté también su servidor.

Reconozco que el sermón ha sido un poco largo y puede ser que el cansancio se haya apoderado de vosotros. Por eso, ya que no me hace callar la vergüenza, el tiempo al menos me obliga a ello. Acordaos de Pablo. Sabéis que en cierta ocasión se vio obligado a prolongar su enseñanza hasta media noche. Apropiándome sus mismas palabras, *quiera Dios que todavía me aguantéis unos cuantos disparates. Es que tengo celos de vosotros, los celos de Dios.*

XIX. INVECTIVA A LOS CAPRICHOSOS QUE APARENTAN HABER HECHO LAS PACES CON DIOS, SIN HABER LIMPIADO EL CORAZÓN

32. Hijos míos, *¿quién os ha enseñado a escapar del enojo inminente?* El enojo debería fulminar, sobre todo, al enemigo que se finge amigo. *Judas, ¿con un beso entregas a este hombre,* tu amigo, en cuya compañía tomabas los más deliciosos manjares y mojabas en la misma fuente? No participas tú en

ropside manum pariter intinxisti! [4] Non est tibi pars in oratione, qua orat ad Patrem et dicit: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* [5]. Vae vobis qui clavem tollitis non scientiae solum, sed et auctoritatis, nec ipsi introitis, et multipliciter impeditis quos introducere debuistis! [6] Tollitis enim, non accipitis claves. De quibus Dominus queritur per Prophetam: *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exstiterunt, et ego non vocavi eos* [7]. Unde tantus praelationis ardor, unde ambitionis impudentia tanta, unde vesania tanta praesumptionis humanae? Audeatne aliquis nostrum terreni cuiuslibet reguli, non praecipiente aut etiam prohibente eo, occupare ministeria, praeripere beneficia, negotia dispensare? Nec tu Deum putes, quae in magna domo sua a vasis irae [8] aptis in interitum sustinet, approbare. Multi quidem veniunt, sed considera quis vocetur. Ordinem ipsum dominici sermonis attende: *Beati*, inquit, *mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* [9], ac deinde: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* [10]. Mundicordes utique vocat Pater caelestis [11], qui non quaerunt quae sua sunt, sed quae Iesu Christi [12], nec quod sibi utile est, sed quod multis [13]. *Petre*, inquit, *amas me? Domine, tu scis quia amo te. Pasce*, ait, *oves meas* [14]. Quando enim sic amatas oves committeret non amanti? Nimirum hoc quaeritur inter dispensatores, ut fidelis **[110]** quis inveniatur [15]. Vae ministris infidelibus, qui necdum reconciliati, reconciliationis alienae negotia, quasi homines qui iustitiam fecerint, apprehendunt! Vae filiis irae [16], qui se ministros gratiae profitentur! Vae filiis irae, qui pacificorum sibi usurpare gradus et nomina non verentur! Vae filiis irae, qui fideles sese mediatores pacis, ut peccata populi comedant, mentiuntur! Vae qui ambulantes in carne, Deo placere non possunt [17], et placare velle praesumunt.

ADMIRATIO QUOD QUIDAM SUPREMUM PACIFICORUM GRADUM SIBI USURPANT, QUI NULLUM INFERIORUM, NE PRIMUM QUIDEM, ATTIGERUNT

33. Non miramur, fratres, quicumque praesentem statum Ecclesiae miseramur, non miramur de radice colubri regulum orientem [18]. Non miramur, si vindemiat vineam Domini [19], qui institutam a Domino praetergreditur viam. Impudenter

[4] Mt 26,23 [5] Lc 23,34 sec. ant vers. [6] Lc 11,52 [7] Os 8,4 (Vg: exstiterunt et non cognovi) [8] Rom 9,22 [9] Mt 5,8 [10] Mt 5,9 [11] Mt 5,48 etc [12] Phil 2,21 [13] 1 Cor 10,33 [14] Io 21,16-17 (Vg: Simon Ioannis amas me?) [15] 1 Cor 4,2 [16] Eph 2,3 [17] Rom 8,1.8 [18] Is 14,29 [19] Is 5,7; Ps 79,13

los frutos de aquella oración que eleva al Padre: *Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen.*

¡Ay de vosotros que guardáis las llaves del saber y de la autoridad! No habéis entrado y cerráis continuamente el paso a los que debíais introducir dentro. No recibisteis las llaves, las habéis robado. El Señor se ha quejado por su profeta: *Se nombraron reyes sin contar conmigo; se nombraron príncipes sin mi aprobación.* ¿De dónde procede ese afán de prelacías, de dónde tanto frenesí descarado y tanto delirio de humana arrogancia? ¿Se atreverá alguno de nosotros a arrogarse funciones, usurpar derechos, administrar asuntos de cualquier señor? No pienses que Dios aprueba lo que en su gran casa tolera de unos vasos de ira, destinados a la perdición. Muchos son los que vienen, pero mira bien quién es el llamado. Fíjate cómo se expresa el Señor; fíjate en el orden mismo de las palabras: *Dichosos los limpios de corazón, porque van a ver a Dios;* y a renglón seguido: *Dichosos los pacíficos, porque se van a llamar hijos de Dios.*

El Padre celestial llama limpios de corazón a los que no buscan sus propios intereses, sino los de Jesucristo; ni sus provechos egoístas, sino que se preocupan de los demás. Dice el Señor: *Pedro, ¿me amas? Señor, tú sabes que te amo. Apacienta mis ovejas.* ¿Cómo es posible confiar unas ovejas tan queridas a un hombre que no ama? Lo que se pide a los administradores es que, al menos, sean de fiar. ¡Ay de los servidores desleales, que, sin ajustar sus propias cuentas, pretenden enmendar a los demás aparentando administrar justicia! Son réprobos, y se presentan como servidores de la gracia. Son rebeldes, y no temen usurpar la estima y el renombre que corresponde a los pacíficos. Son falsos y mentirosos, que se presentan como fieles mediadores de paz y se tragan los pecados de la gente. Son miserables, esclavos de los bajos deseos; su conducta no agrada a Dios, y, sin embargo, simulan querer aplacarlo.

EXTRAÑEZA FRENTE A AQUELLOS QUE SE APROPIAN EL RANGO QUE CORRESPONDE A LOS PACÍFICOS Y QUE, SIN EMBARGO, NO HAN CUBIERTO LAS ETAPAS INFERIORES NI INCLUSO LAS MÁS ELEMENTALES

33. No nos extrañemos, hermanos, si alguien se lamenta de la actual situación de la Iglesia. No nos extrañemos que de la raza de la serpiente salga una víbora. No nos extrañemos de que transgresores de la ley divina vendimien la viña del Señor. Temerariamente esos hombres se adueñan de los privilegios de los pacíficos y de la condición de los hijos de Dios. Hombres

enim pacifici [20] gradum et filii Dei vices occupat homo, qui nec primam quidem adhuc vocem Domini [21] ad cor revocantis audivit, aut, si quando forsitan coepit audire, resiliens fugit ad folia, ut absconderetur in eis. Propterea necdum peccare quievit, sed longam adhuc trahit restem: necdum factus est vir videns paupertatem suam [22], sed dicit quia «dives sum et nullius egeo», cum sit pauper, et nudus, et miser, et miserabilis [23]. Nihil illi de spiritu mansuetudinis [24], quo praeoccupatos in delicto possit instruere, considerans seipsum, ne et ipse tentetur [25]. Compunctionis lacrimas nesciens, laetatur magis cum male fecerit, et exsultat in rebus pessimis [26]. Nimirum unus eorum est, quibus Dominus ait: *Vae vobis qui ridetis nunc, quoniam flebitis!* [27] Pecuniam, non iustitiam concupiscit; oculi eius omne sublime vident [28]. Insatiabiliter esurit dignitates, gloriam sitis humanam. Procul ab eo misericordiae viscera [29]: [111] saevire potius et tyrannum exhibere laetatur; quaestum aestimat pietatem [30]. Quid de munditia cordis loquar? Utinam non illud oblivioni dedisset tamquam mortuus a corde! [31] Utinam non esset *columba seducta non habens cor!* [32] Utinam esset vel quod deforis est mundum [33], nec ea, quae corporalis est, maculata tunica inveniretur, ut oboediret vel in hac parte dicenti: *Mundamini, qui fertis vasa Domini* [34].

XX. Exprobratio quod incontinentes sacros ordines impudenter temerarie non verentur

34. Non accusamus universitatem, sed nec universitatem possumus excusare. Reliquit sibi Dominus multa millia [1]. Alioquin, nisi eorum nos excusaret iustitia et illud nobis semen sanctum Dominus Sabaoth reliquisset [2], olim iam sicut Sodoma subversi essemus [3], et sicut Gomorrha similiter periissemus. Dilatata siquidem videtur Ecclesia; ipse etiam cleri sacratissimus ordo super numerum multiplicatus est [4]. Verum, etsi multiplicasti gentem, Domine, non magnificasti laetitiam [5], dum nihil minus appareat decessisse meriti quam numeri accessisse. Curritur passim ad sacros Ordines, et reverenda ipsis quoque spiritibus angelicis ministeria homines apprehendunt sine reverentia, sine consideratione. Neque enim

[20] Mt 5,9 [21] Gen 3,9-10 [22] Thren 3,1 [23] Apoc 3,17 [24] 1 Cor 4,21 [25] Gal 6,1 [26] Prov 2,14 [27] Lc 6,25 (Vg: quia lugebitis et flebitis) [28] Iob 41,25 [29] Lc 1,78 [30] 1 Tim 6,5 [31] Ps 30,13 [32] Os 7,11 [33] Mt 23,25 [34] Is 52,11 [1] Rom 11,4 [2] Rom 9,29 [3] Ier 50,40 [4] Ps 39,6 [5] Is 9,3

que, ni por asomo, han oído la voz del Señor, que siempre invita a adentrarse en el corazón. Y si por casualidad les llegó algún eco, todo azorados escapan a la espesura del bosque, y se esconden. Así, no paran de pecar, y arrastran consigo a otros muchos. Todavía no son hombres que reconocen su pobreza. Andan diciendo todo lo contrario: «soy rico y no necesito a nadie». Y a pesar de todo, son unos pobres, desnudos, desgraciados y miserables. No tienen un detalle de afabilidad para ayudar a los enzarzados en algún delito; piensan que no deben exponerse a la tentación. Lejos de toda lágrima de compunción, se alegran del mal que hacen y retozan en la perversión. El mismo Señor los ha catalogado cuando dice: *Desgraciados de vosotros que ahora reís, porque vais a llorar.*

No es la justicia lo que andan buscando; es el dinero. Sus ojos se clavan en la ostentación. Sufren un hambre devoradora de altos cargos y una sed inextinguible de popularidad. Insensibles a todo sentimiento de compasión, disfrutan ensañándose y exhibiéndose como tiranos. Piensan que la piedad es un negocio. ¿Y qué podré decir de la pureza de corazón? ¡Ojalá que al menos no la hubiesen olvidado como a un muerto! ¡Ojalá no fuese *una ingenua paloma atolondrada!* ¡Si al menos estuviesen limpios por fuera y no se notara mancha alguna en la túnica de sus obras externas! En tal caso obedecerían, siquiera parcialmente, al que está diciendo: *¡Purificaos, los encargados de las ánforas del Señor!*

XX. AMONESTACIÓN CONTRA LOS INCONTINENTES, QUE NO TEMEN PROFANAR LOS MINISTERIOS SAGRADOS

34. No quiero acusar a todos ni excusarlos. El Señor se ha reservado un sinnúmero de personas. Si no intercedieran en nuestro favor, y si el Señor de los ejércitos no hubiese depositado en nosotros una semilla santa, ya hace tiempo que hubiéramos sido destruidos como Sodoma y perecido como Gomorra. Parece que la Iglesia se ha extendido mucho; el mismo sagrado Orden sacerdotal se ha multiplicado sobremanera. Aunque multiplicaste tu gente, Señor, no ha sido grande el júbilo; parece incluso que ha menguado su caridad al aumentar el número.

Todos se apresuran a recibir las Ordenes sagradas; y los hombres asumen, sin pizca de respeto y de veneración, minis-

signum regni occupare caelestis aut illius timent imperii gestare coronam, in quibus avaritia regnat, ambitio imperat, dominatur superbia, sedet iniquitas, luxuria etiam principatur, in quibus et pessima forte appareat intra parietes abominatio, si iuxta Ezechielis prophetiam, parietem fodiamus [6], ut in domo Dei videamus horrendum. Siquidem post fornicationes, post adulteria [7], post incestus [8], ne ipsae quidem apud aliquos ignominiae passiones et turpitudinis opera desunt. Utinam non fierent quae usque adeo non conveniunt [9], utinam nec Apostolum scribere haec, nec [112] nos dicere oporteret! Utinam nec dicentibus crederetur, quod humanum aliquando occupaverit animum tam abominanda cupido!

35. Numquid non olim civitates illae, spurcitiae huius matres, divino praedamnatae iudicio et incendio sunt deletae? [10] Numquid non gehennalis flamma, moram non sustinens, exsecrabilem illam praevenit tollere nationem, quod ipsius specialiter essent peccata manifesta praecedentia ad iudicium? Numquid non ipsam, utpote consciam tantae confusionis, tellurem absumpsit ignis, sulfur et spiritus procellarum? [11] Numquid non in lacum horribilem solum omne redactum est? Amputata sunt hydrae capita quinque, sed heu! innumera surrexerunt. Quis reaedificavit urbes flagitii? Quis turpitudinis moenia dilatavit? Quis extendit propagines virulentas? Vae, vae, inimicus hominum sulfurei illius incendii reliquias infelices circumquaque dispersit, exsecrabili illo cinere Ecclesiae corpus [12] adspersit, et ipsorum quoque ministrorum nonnullos sanie foetidissima spurcissimaque respersit! Heu! *genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis* [13], quis inter tua illa primordia tam divina et spiritualibus affluentem charismatibus christianae religionis ortum, credere posset posse talia in te aliquando reperiri?

36. Ingrediuntur [14] cum hac macula tabernaculum Dei viventis [15]; inhabitant cum hac macula templum, sanctum Domini polluentes [16], iudicium multiplex accepturi, quod et tam gravissimas conscientias gerunt, et nihilominus sese ingerunt in sanctuarium Dei [17]. Tales enim non modo non placant Deum, sed et magis irritant, dum videntur in cordibus suis dicere [18]: *Non requiret* [19]. Irritant plane, et infensum reddunt sibi, vereor ne et his quibus eum propitiare debuerant. Utinam

[6] Ez 8,8-10 [7] 1 Cor 6,9 [8] 1 Cor 5,1 [9] Rom 1,26 et 28 [10] Gen 19,1-29 [11] Ps 10,7 [12] Col 1,18 [13] 1 Pet 2,9 [14] Ex 28,43; Num 8,15 etc [15] Deut 5,26 etc [16] Lev 19,8 [17] Ps 72,17; 82,13 [18] Ps 9,34 [19] Ps 9,36

terios que a los mismos ángeles cubren de asombro. Tampoco se siente reparo en adueñarse del cetro del reino celestial, ni de llevar la diadema del imperio. Ahí se ve cómo reina la avaricia, predomina la ambición, campea la soberbia, se consolida la perversión; pero la lujuria es la que se lleva la palma. Agazapada entre todos estos muros se esconde la abominación terrible. Podríamos abrir un boquete, como el profeta Ezequiel, y ver el espectáculo más espantoso en la casa de Dios. Además de fornicaciones, los adulterios, los incestos, todavía queda otro tipo de pasiones ignominiosas y acciones deshonestas. Y quiera Dios no lleguen a cometer lo que ni siquiera Pablo se atrevía a escribir y a pronunciar. Preferiría que no se me diera crédito si digo que el espíritu del hombre ha maquinado a veces pretensiones tan abominables.

35. ¿Quién puede negar que Sodoma y Gomorra fueron las madres de todas estas inmundicias? ¿Quién sostendrá que el juicio divino no las ha condenado y destruido? ¿Acaso no es la llama infernal, siempre impaciente, la que barrió a aquel pueblo execrable? ¿No fueron sus pecados especiales y públicos los que provocaron el juicio? ¿Estuvo ella misma inconsciente de tanta confusión, cuando el fuego, el azufre y los vientos huracanados arrasaban la tierra? ¿No quedó todo, enseres y personas, anegado en un lago horripilante? Han cortado al monstruo acuático cinco cabezas, pero, ¡ay!, le han salido otras muchas. ¿Quién ha vuelto a edificar ciudades de infamia? ¿Quién ha prolongado las murallas de la vergüenza? ¿Quién ha propagado estos gérmenes infecciosos? ¡Ay, ay! El enemigo de los hombres esparció las brasas nefastas de aquel incendio de azufre por todas partes.

Y con aquella ceniza maldita roció el cuerpo de la Iglesia. Algunos ministros quedaron impregnados de sus partículas abominables y horrendas. ¡Ay! *¡El linaje elegido, el sacerdocio real, la nación consagrada, el pueblo adquirido por Dios!* ¿A quién le cabría en la cabeza que aquellos principios tan divinos del cristianismo, rezumantes en carismas espirituales, degenerarían con el tiempo en esta situación?

36. Así, sucios, penetran en la morada del Dios vivo. Viven en el templo cubiertos de mugre, profanando lo santo del Señor. Se hacen acreedores a mil sentencias de condena, por llevar sus conciencias rebosantes de maldad; y, sin embargo, se atreven a franquear impunemente el umbral del santuario de Dios. Así no se puede aplacar a Dios; lo irritan más y más. Pero ellos piensan en sus adentros: *No me pedirá cuentas.* Lo exasperan y lo fuerzan a ser su propio adversario en aquello

magis turrim inchoaturi, sedentes computarent, ne forte sumptus non habeant ad perficiendum! [20] Utinam qui continere non valent, perfectionem temerarie profiteri aut caelibatui dare nomina vereantur! [113] Sumptuosa siquidem turris est, et verbum grande, quod non omnes capere possunt [21]. Esset autem sine dubio melius nubere quam uri [22], et salvari in humili gradu fidelis populi quam in cleri sublimitate et deterius vivere, et districtius iudicari. Multi enim, non quidem omnes, sed tamen multi, certum est, nec latere queunt prae multitudine, nec prae impudentia quaerunt; multi utique libertatem, in qua vocati sunt, in occasionem carnis dedisse videntur [23], abstinentes remedio nuptiali, et in omne deinceps flagitium effluentes.

XXI. Exhortatio ad paenitentiam, et ut prius humilia sapiant, ut postmodum digne alta conscendant

37. Parcite, obsecro, fratres, parcite animabus vestris [1], parcite sanguini qui pro vobis effusus est. Horrendum cavete periculum, ignem qui paratus est [2] declinate. Inveniatur tandem non irrisoria professio perfectionis; exhibeatur etiam virtus in specie pietatis [3]. Non sit inanis caelibis vitae forma, et vacua veritatis. Quidni periclitaretur castitas in deliciis, humilitas in divitiis, pietas in negotiis, veritas in multiloquio, caritas in hoc saeculo nequam? [4] Fugite de medio Babylonis, fugite et salvate animas vestras [5]. Convolate ad urbes refugii [6], ubi possitis et de praeteritis agere paenitentiam, et in praesenti obtinere gratiam, et futuram gloriam fiducialiter praestolari. Non vos retardet conscientia peccatorum, quia ubi illa abundaverunt, superabundare gratia [7] consuevit. Non paenitentiae austeritas ipsa deterreat: neque enim condignae sunt passiones huius temporis [8] ad praeteritam culpam, quae remittitur; non ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur; non ad futuram gloriam, [114] quae promittitur nobis. Denique nulla est tanta amaritudo, quam non prophetica farina dulcoret, quam non sapidam reddat sapientia, lignum vitae [9].

[20] Lc 14,28 [21] Mt 19,11 [22] 1 Cor 7,9 [23] Gal 5,13 [1] Mt 26,28 [2] Mt 25,41 [3] 2 Tim 3,5 [4] Gal 1,4 [5] Ier 48,6; 51,6 [6] Ios 21,36 [7] Rom 5,20 [8] Rom 8,18 [9] Gen 2,9

mismo que debía serles propicio. Ojalá se hubiesen puesto a calcular sus posibilidades antes de construir la torre y ver si tenían para terminarla. Ojalá que los incontinentes hubiesen quedado aterrados ante la exigencia de la perfección con sólo oír el nombre del celibato. Resulta muy costoso construir una torre, de lo cual muchos no se aperciben. Mejor hubiese sido casarse que quemarse; salvarse, como uno de tantos en el pueblo de Dios, que enrolarse en el ámbito clerical y arrastrar una vida tan miserable, de la que se ha de dar cuenta punto por punto.

Cuando digo muchos, no me refiero a todos, claro está; pero son muchos, y esto es cierto. Al ser tantos, no pueden pasar desapercibidos. Tampoco a ellos mismos les importa mucho. La mayoría utilizan la libertad, a la que fueron llamados por vocación, como cebo de sus bajos instintos. Descartaron la posibilidad de una vida matrimonial y ahora corren hacia todos los desenfrenos.

XXI. Exhortación a la penitencia. Primero hay que sacar gusto a las cosas sencillas, para después escalar las sublimes

37. Andad solícitos de vosotros mismos, os ruego, hermanos míos; sed solícitos de la sangre que se ha derramado por todos vosotros. Evitad el peligro espantoso. Alejaos de un fuego siempre vivo. Que vuestra entrega a la perfección no sea una comedia. Que la virtud se manifieste en vuestros ejercicios de piedad. Que vuestra vida célibe no sea mera apariencia, vacía de verdad. La castidad se tambalea en los placeres; la humildad, en la riqueza; la piedad, en los negocios; la verdad, en la charlatanería; la caridad, en este mundo perverso.

Huid de Babilonia, echad a correr y salvaos. Salid a toda prisa hacia las ciudades de refugio, donde podréis hacer penitencia de vuestros extravíos pasados, alcanzad misericordia y esperad con toda confianza la gloria futura. Que no os embarace el recuerdo de los pecados, pues allí donde abunda el pecado suele siempre sobreabundar la gracia. No os aterre la severidad de la penitencia. Los sufrimientos del tiempo presente son nada comparados con la culpa que se os perdona; se quedan en nada en comparación con la presente gracia de consolación que se os da, y con la gloria futura que se os promete. En fin, no existe amargura alguna que la harina profética no suavice, o que la sabiduría, el árbol de la vida, no haga apetecible.

38. Si verbis non creditis, operibus credite [10], exemplis acquiescite plurimorum. Currunt undique peccatores ad paenitentiam, et natura pariter et consuetudine delicati exteriorem omnino asperitatem non reputant, ut exasperatae conscientiae leniantur. Nihil credentibus impossibile [11], nil amantibus difficile, nil asperum mitibus, nil humilibus arduum reperitur, quibus et gratia fert auxilium, et oboediendi devotio lenit imperium. Quid ambulatis in magnis et in mirabilibus super vos? [12] Magnum prorsus et mirabile est ministrum esse Christi, et mysteriorum Dei dispensatorem [13]. Longe supra vos est ordo pacificorum, nisi forte, omissis gradibus praeostensis, saltare magis quam ascendere libet. Utinam tamen quisquis sic intrat, si fieri posset, tam fideliter ministraret quam fiducialiter se ingessit! At difficile, fortassis et impossibile est, ut ex amara radice ambitionis, suavis fructus ardeat caritatis. Dico ego, si vultis audire, immo non ego, sed Dominus [14]: *Cum vocatus fueris ad nuptias, recumbe in novissimo loco* [15], *quia omnis qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur* [16].

XXII. De persecutione sustinenda secundum ultimam beatitudinem: Beati qui persecutionem patiuntur... Beati eritis, etc.

39. *Beati,* inquit, *pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* [1]. Considera diligenter non pacidicos, sed pacificos commendari. Sunt enim qui dicunt, et non faciunt [2]. Sane quemadmodum non auditores legis iusti sunt, sed factores [3], sic non annuntiatores pacis beati sunt, sed actores [4]. Utinam tamen nostri quicumque videntur hodie Pharisaei —forte enim aliqui sunt—, etsi non **[115]** facerent, saltem dicerent quod oportet! Utinam qui sine sumptu ponere Evangelium [5] nolunt, ponerent vel pro sumptu! Utinam vel evangelizarent ut manducarent! *Mercenarius,* inquit, *videt lupum venientem, et fugit* [6]. Utinam hodie quicumque pastores non sunt, mercenarios gregi vellent se exhibere, non lupos! Utinam ipsi non laederent, utinam non fugerent, nemine persequente, utinam non exponerent gregem,

[10] Io 10,38 [11] Mt 17,19 [12] Ps 130,1 [13] 1 Cor 4,1 [14] 1 Cor 7,10 [15] Lc 14,8-10 ut in Antiphona «Cum vocatus fueris» [16] Lc 14,11 [1] Mt 5,9 [2] Mt 23,3 [3] Mt 2,13 [4] Mt 23,3 [4] Mt 23,3 [5] 1 Cor 9,18 [6] Io 10,12 (Vg: Merc, autem et... propriae v. 1. v. et dimittit oves et fug.)

38. Si no os fiáis de las palabras, fiaos de las obras; imitad los ejemplos de los santos. De todas partes corren los pecadores a hacer penitencia, olvidándose de sus costumbres y de sus naturalezas delicadas, para soportar tanta aspereza exterior con tal de calmar una conciencia turbada. Para el que cree, nada hay imposible; para el que ama, nada difícil; nada duro para el sensato; el humilde ignora lo arduo. A todos les ayuda la gracia, y el fervor de la obediencia aligera la sumisión.

¿Por qué soñáis con grandezas y maravillas que superan vuestra capacidad? La grandeza y maravilla por excelencia consiste en servir y ser encargado de anunciar los secretos de Dios. Muy por encima de vosotros se sitúa el coro de los pacíficos. Bueno sería suprimir los escalafones intermedios y, más que ascender, entregarse. Ojalá que todo el que se comprometa así, en la medida de la posible, sirva con una fidelidad igual a la confianza con que se entrega. Pero es difícil, y quizá imposible, que de una amarga raíz de ambición brote la llama y el dulce fruto de la caridad. Si queréis, escuchad lo que os digo, pero fijaos: es el Señor quien os habla, no yo: *Cuando te conviden a una boda, vete derecho al último puesto; porque a todo el que se encumbra, lo humillarán; y al que se humilla, lo ensalzarán.*

XXII. TENEMOS QUE SUFRIR PERSECUCIÓN SEGÚN LA ÚLTIMA BIENAVENTURANZA: «DICHOSOS LOS QUE VIVEN PERSEGUIDOS... SERÉIS DICHOSOS...»

39. *Dichosos los pacíficos, porque se van a llamar hijos de Dios.* Examina bien los términos: no se dice «predicadores de la paz», sino «pacíficos». Artífices de la paz. Hay muchos que hablan y hablan, pero no hacen nada. Valga la comparación: no son justos los que oyen las leyes, sino los que las cumplen; así, tampoco son dichosos los pregoneros de la paz, sino sus constructores.

Ya quisiéramos que todos los que en nuestros tiempos se parecen a los fariseos, y quizá más de uno lo es, aunque no hagan absolutamente nada, que al menos hablen como es debido; que prediquen siquiera el Evangelio por dinero, ya que no quieren predicarlo gratuitamente. Sería maravilloso que evangelizaran para comer.

El asalariado, cuando ve venir al lobo, echa a correr. Me daría por satisfecho si, en los tiempos que corremos, tantos que no son pastores sirvieran como asalariados a su rebaño, no como lobos. Ojalá que ellos mismos no despedazasen el reba-

donec lupus veniens videretur! Nimirum sustinendi fuerant, si invenirentur, praesertim tempore pacis, recipientes mercedem suam [7], et pro mercede saltem in custodia gregis laborantes, dummodo non ipsi turbarent gregem, et gratis averterent a pascuis iustitiae et veritatis. Nam persecutio quidem indubitanter mercenarios a pastoribus segregat et discernit [8]. Quando enim transitoria damna non timeat, qui temporalia lucra sectatur? Quando terrenam sustineat persecutionem propter iustitiam, qui terrenam mercedem plus quam iustitiam quaerit? *Beati,* inquit, *qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum* [9]. Pastorum haec beatitudo, non mercenariorum, multo minus latronum est vel luporum. Usque adeo siquidem persecutionem non sustinent propter iustitiam, ut persecutionem malint quam iustitiam sustinere. Nempe contraria est operibus eorum [10], gravis est eis etiam ad audiendum.

40. Ceterum propter avaritiam, propter ambitionem paratos videas universa pericula subire, suscitare scandala, sustinere odia, dissimulare opprobria, negligere maledicta, ut non minus perniciosa sit animositas talium quam pusillanimitas mercenariorum. Veris ergo pastoribus dicit Pastor eorum, pastor bonus, qui pro ovibus suis animam suam ponere [11] non pepercit: *Beati eritis cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum propter Filium hominis. Gaudete in illa die et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis* [12]. Siquidem non est **[116]** quod fures timeant qui in caelo thesaurizant [13]. Non est quod causentur de multiplici tribulatione, ubi multiplicationem mercedis attendunt. Quinimmo gaudeant magis, ut dignum est, quod non tam persecutio quam remuneratio augeatur, et exsultent eo abundantius quo plura sustinent propter Christum, ut eos perinde copiosior merces [14] maneat apud ipsum. *Quid timidi estis, modicae fidei?* [15] Fidelis exstat sententia irrefragabili veritate subnixa, quia nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas [16]. Sed parum est non nocere; etiam proderit, et copiosius proderit, dummodo sit iustitia in intentione, Christus in causa, apud quem *patientia pauperum non peribit in finem* [17]. Ipsi gloria nunc, et semper, et in saecula saeculorum [18].

[7] Mt 6,2; 6,5 [8] Mt 25,32 [9] Mt 5,10 [10] Sap 2,12 [11] Io 10,11 [12] Lc 6,22-23 (Vg: Beati... vos, et exprobraverint, et eiecer... exsultate, ecce enim m. v. multa e. in caelo) [13] Mt 6,19 [14] Mt 5,12 [15] Mt 8,26 [16] Ut in Fer VIª post Cineres: quia nulla... iniquitas (Oratio sup. pop.) [17] Ps 9,19 [18] 1 Pet 5,11; 2 Pet 3,18

ño; ojalá que no se ausentaran cuando nadie los persigue; ojalá que no lo abandonasen cuando el lobo viene de verdad. Si al menos fueran intrépidos en tiempo de paz, se les podría dar su paga, siempre que se hubiesen afanado siquiera por dinero en la vigilancia del rebaño, sin haberlo sobresaltado ni alejado de los pastos de la justicia y de la verdad, por puro capricho. Sin género de duda, la persecución separa e identifica a los pastores frente a los asalariados.

¿Y cómo no han de temer los perjuicios efímeros quienes pretenden lucros temporales? ¿Cuándo soportarán la persecución por causa de la justicia, si andan buscando la recompensa terrena como justicia? *Dichosos los que viven perseguidos a causa de la justicia, porque tienen ya el reino de los cielos.* Esta es la bienaventuranza de los pastores, no de los asalariados, y mucho menos de los ladrones y de los lobos. Hasta tal punto son incapaces de vivir la persecución por causa de la justicia, que preferirían someterse a la persecución antes que a la justicia. Sus conductas son contrarias a la justicia, que suena muy dura a sus oídos.

40. Por otro lado, en asuntos de avaricia o de ambición, siempre los ves dispuestos a afrontar todo tipo de riesgos, a provocar escándalos, a fomentar enemistades, a encubrir afrentas, a pasar por alto muchas injurias; de suerte que el temple de tales individuos es tan pernicioso como el apocamiento de los asalariados. El pastor, el buen pastor que no se negó a dar la vida por sus ovejas, dice a los pastores auténticos: *Dichosos vosotros cuando os odien los hombres, y os expulsen, y os insulten, y propalen mala fama de vosotros por causa de este hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que se os va a dar una gran recompensa en los cielos.* No hay que temer a los ladrones cuando se amontonan riquezas en el cielo; tampoco hay lugar a quejas por las numerosas tribulaciones cuando se aguarda una centuplicada recompensa. Aún más, salten de alegría, que no es la persecución la que aumenta, es el premio. Alborócense tanto más cuanto mayor ha sido el aguante por Cristo; con él gozarán de una recompensa superior a sus sufrimientos.

¡Qué poca fe tenéis, cobardes! Es una sentencia infalible, con la garantía eterna de estar asentada en la verdad. Nunca hace daño lo adverso si no se consiente en la iniquidad. El mero no hacer mal es muy poco. Toda adversidad proporciona grandes ventajas, con tal de que siempre se tenga a la vista la justicia; se halla en juego Cristo, *en quien la paciencia de los pobres no desaparecerá nunca.* A él la gloria ahora y siempre por todos los siglos.

LIBRO SOBRE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRIO

Traducción de MARIANO BALLANO

INTRODUCCION

La expresión «libre albedrío» ha sido muy usada por los teólogos y filósofos cristianos. Su sentido coincide, a veces, con el de «libertad». Otras, en cambio, se distingue de ella. Para Agustín, por ejemplo, la libertad es el estado de la bienaventuranza eterna, en la cual no se puede pecar; y el libre albedrío designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal.

La noción del libre albedrío fue objeto de largos y apasionados debates durante toda la Edad Media, e incluso hasta los siglos XVI y XVII. Sobre todo al suscitarse la famosa cuestión de la incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana.

El presente opúsculo de San Bernardo hay que enmarcarlo en el plan general de su doctrina: como experiencia de Dios que salva al hombre. Sin la ayuda de la gracia, el hombre no puede hacer nada. Pero tampoco debe admitirse que el hombre es arrastrado por la gracia. Sólo la cooperación de la voluntad libre con la gracia hace posible la comunión de las almas en el amor divino.

Por eso, usando términos más modernos, podríamos titular esta obra «Persona y Gracia». El hombre es espíritu, capaz de poseerse y percibirse en su propia transparencia, de vivir la experiencia de ser él mismo. Y, por otra parte, está abierto hasta el horizonte ilimitado del ser, aspira a un valor absoluto, al infinito. Es un espíritu finito, limitado, creado. Su vida es una tensión constante entre el amor de sí mismo y el amor a un Otro, al Absoluto; entre la aspiración ilimitada y la impotencia de realizarla. No puede llegar al infinito sino recibiéndolo como libre don de Dios mismo. El hombre está abierto a la visión de Dios, como gracia. Y alcanza la cumbre más alta de su ser espiritual en el ejercicio de su libertad, en poseerse y darse libremente (cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología* [Madrid 1973] p.345ss).

La libertad, tal como la conoce la tradición, no es algo negativo, una lucha constante en superar obstáculos. Para los Padres, la libertad es *consensus*, comunión con Dios. Y por eso es la clave de bóveda de la justicia, de la felicidad y del amor.

Bernardo se sitúa en esta misma línea. El acto mismo de la libertad, o libre albedrío, es consentir o disentir. Aceptar o rechazar una cosa o una persona, y esto sin ninguna clase de coacción. Si se trata de la salvación, la libertad le hace capaz de consentir a la gracia y ser justo, u optar por el pecado y vivir en la injusticia. La justicia, al unirle a Dios, comporta la perfección, la felicidad; y la injusticia engendra la miseria. La jerarquía de la libertad, vista por Bernardo, es: consentimiento-justicia-felicidad; y en sentido negativo: disentimiento-pecado-miseria.

Insistimos en el hecho del lugar preferente que ocupa el consentimiento en el pensamiento de Bernardo. El dirige las relaciones del hombre con Dios. Porque es la única respuesta a su amor, y la única cooperación a su gracia: *consentir es salvarse* (n.2).

El realiza la unión entre Dios y el hombre. Cuanto mayor es el consentimiento, más se espiritualiza el afecto, y el hombre se eleva más a Dios. Hasta llegar al amor perfecto, que hace al hombre voluntario, libre y espontáneo.

En la libertad reside la imagen divina del hombre. Ella se eleva por encima de las demás criaturas, y le confiere una nobleza particular. Por ella, en cuanto consentimiento, el hombre es *sui iuris,* como Dios. Tiene su ley propia, se gobierna a sí mismo y, sobre todo, le hace capaz de la justicia y de la felicidad y le permite vivir en comunión con Dios participando en su voluntad, en su justicia y en su felicidad. La libertad de los hijos de Dios es la meta de la libertad humana.

Nuestro autor repite hasta la saciedad que, como criatura racional, el hombre posee por su misma naturaleza una libertad natural: es el acto de la voluntad o consentimiento. La llama libertad de coacción o libre albedrío. Pertenece a la imagen divina, que es indeleble en el hombre e inseparable de su naturaleza. Y es la condición indispensable tanto para la virtud como para la maldad y miseria.

A esta libertad fundamental de querer o no querer se añaden otras dos libertades: la libertad sobre el pecado y la libertad sobre la miseria o debilidad. La primera mueve a la voluntad a querer el bien, *velle bonum;* y la otra preserva de la corrupción y miserias corporales. Aquélla la hace justa, auténtica; ésta la hace feliz. En oposición a la libertad de coacción,

estas otras no proceden de la naturaleza, sino de la gracia o de la gloria, y se realizan progresivamente en el alma.

Todo esto puede parecer un poco abstracto al pensamiento moderno. Actualmente se enfoca la libertad como un «hacerse a sí mismo libremente» (Heidegger), un «quehacer», un algo que somos o que vamos siendo (Ortega y Gasset).

Bernardo, desde su plataforma netamente cristiana, da un voto de confianza al hombre que busca su propia identidad en la libertad y en el amor. O que, con su consentimiento, permite que Dios construya en él la verdadera libertad: la libertad de los hijos de Dios.

LIBER DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO *

[165] PROLOGUS

Domno Guillelmo, abbati sancti Theoderici, frater Bernardus

Opusculum de gratia et libero arbitrio, quod illa, qua scitis, occasione nuper aggressus sum, Deo adiuvante peregi, ut potui. Vereor autem, ne aut grandia minus digne locutus inveniar, aut pertractata a pluribus superfluo retractasse. Legite illud proinde primus et, si iudicatis, solus, ne si proferatur in medium, magis forte scriptoris publicetur temeritas, quam lectoris caritas aedificetur. Quod si palam fieri utile probaveritis, tunc si quid obscurius dictum adverteritis, quod in re obscura, servata congrua brevitate, dici planius potuisset, non sit vobis pigrum aut emendare per vos, aut mihi resignare emendandum, si fraudari non vultis promissione illa Sapientiae, qua ait: *Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt* [1]. Explicit prologus.

I. 1. Loquente me coram aliquando, et Dei in me gratiam [1] commendante, quod scilicet ab ipsa me in bono et praeventum agnoscerem, et provehi sentirem, et sperarem perficiendum: «Quid tu ergo», ait unus ex circumstantibus, «operaris, aut quid mercedis speras vel praemii, si totum facit Deus»? —«Quid enim», inquam, «tu consulis»?— «Da», inquit, «gloriam Deo [2], qui gratis te praevenit, excitavit, initiavit, et vive digne de cetero, quo te probes et perceptis beneficiis non ingratum, et percipiendis idoneum». Et ego: «Bonum consilium das, sed si dederis et posse teneri. Siquidem non **[166]** est eiusdem facilitatis scire quod faciendum sit et facere, quoniam et diversa sunt caeco ducatum ac fesso praebere vehiculum. Non quicumque ostendit viam, praebet etiam viaticum itineranti. Aliud illi exhibet qui facit ne deviet, et aliud qui praestat ne deficiat in via [3]. Ita nec quivis doctor, statim et dator erit boni, quodcumque docuerit. Porro mihi duo necessaria sunt, doceri ac iuvari. Tu, homo, recte quidem consulis ignorantiae,

* Edic. LECLERCQ III

[1] Eccli 24,31 [1] Rom 5,8 [2] Io 9,24 [3] Mt 15,32

LIBRO SOBRE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRIO

PRÓLOGO

A Dom Guillermo, abad de Saint-Thierry, el hermano Bernardo.

Con la ayuda de Dios, he acabado como he podido el tratado sobre la gracia y el libre albedrío, que recientemente me propuse escribir, en las circunstancias que tú conoces. Me temo haber expuesto sin la debida competencia temas tan profundos, o haber repetido inútilmente lo que ya tantos han explicado. Por eso, léelo tú primero si te parece, y a solas; no sea que, si se publica, trascienda la osadía del autor y no edifique la piedad del lector. Y si crees que merece publicarse, no tengas reparo en corregir lo que creas está mal expresado, y explícalo en otros términos, breves y claros a la vez. O indícame lo que debo corregir. De este modo participarás de aquella promesa de la Sabiduría: *Los que me explican, poseerán la vida eterna. FIN DEL PRÓLOGO.*

I. 1. Un día, hablando en público, ensalzaba la acción de la gracia de Dios en mí. Reconocí que ella me predispone hacia el bien, me hace progresar y me da la esperanza de alcanzar la perfección. Uno de los presentes me preguntó: «—¿Qué haces tú, o qué recompensa esperas, si todo lo hace Dios?» «—¿Qué me aconsejas?»—, le respondí yo. Y me contestó él: «—Glorifica a Dios, que te predispone, te impulsa y te inicia gratuitamente. Y vive de tal manera, que no seas ingrato a los beneficios recibidos, sino digno de recibirlos sin cesar». Yo le expliqué: «—Me das un consejo excelente. ¿Por qué no me inyectas también fuerza para cumplirlo? Porque una cosa es saber lo que se debe hacer, y otra muy distinta hacerlo.

«Como también es muy distinto enseñar el camino a un ciego, o facilitar un vehículo al que está cansado de andar. No todo el que muestra el camino da fuerza para caminar. Con lo primero evitas que se desvíe; con lo segundo, que no desmaye en el camino. Asimismo, el maestro, por mucho que nos enseñe, no nos da la capacidad de hacer el bien. Yo necesito ambas cosas: la instrucción y la ayuda. Tu satisfaces mi ignorancia

sed, si verum sentit Apostolus, *Spiritus adiuvat infirmitatem nostram*[4]. Immo vero qui mihi per os tuum ministrat consilium, ipse necesse est ministret et per suum Spiritum adiutorium, quo valeam implere quod consulis. Ecce enim iam ex eius munere *velle adiacet mihi, perficere autem non invenio*[5]; sed nec aliquando me inventurum confido, nisi qui dedit velle, det et perficere pro bona voluntate»[6] —«Ubi ergo», ait, «sunt merita nostra, aut ubi est spes nostra»?— «Audi», inquam: *«Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*[7]. Quid enim? Tu forte putaveras tua te creasse merita, tua posse salvari iustitia, qui nec saltem Dominum Iesum dicere potes nisi in Spiritu Sancto?[8] Itane oblitus es qui dixerit: *Sine me nihil potestis facere?*[9] et: *Neque currentis, neque volentis, sed miserentis est Dei»?*[10]

2. «Quid igitur agit», ais, «liberum arbitrium»? Breviter respondeo: Salvatur. Tolle liberum arbitrium: non erit quod salvetur; tolle gratiam: non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit, altero cui vel in quo fit. Deus auctor salutis est, liberum arbitrium tantum capax: nec dare illam nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a sólo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti [167] salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est. Proinde pecoris spiritus salutem huiuscemodi minime capit, quod illi voluntarius consensus desit, quo salvanti videlicet Deo placide obtemperet, sive iubenti acquiescendo, sive pollicenti credendo, sive reddenti gratias agendo.

QUOD ALIUD SIT VOLUNTARIUS CONSENSUS, ALIUD NATURALIS APPETITUS.—Enimvero aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus. Posterior quippe nobis communis est cum irrationalibus, nec valet consentire spiritui, carnis irretitus illecebris. Et fortasse ipse est, qui alio nomine ab Apostolo sapientia carnis appellatur, ubi ait: *Sapientia carnis inimica est Deo; legi enim Dei non est subiecta, nec enim potest*[11]. Hunc ergo, ut dixi, communem habentes cum bestiis, consensus voluntarius nos discernit.

DIFFINITIO CONSENSUS VOLUNTARII.—Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est

[4] Rom 8,26 [5] Rom 7,18 (Vg: autem bonum) [6] Phil 2,13 [7] Tit 3,5 [8] 1 Cor 12,3 [9] Io 15,5 [10] Rom 9,16 (Vg: non volentis neque currentis sed) [11] Rom 8,7

con tus consejos, pero también es verdad lo que afirma el Apóstol: *El Espíritu acude en ayuda de nuestra debilidad.* Más aún, el que me da consejo por tu medio debe darme la ayuda de su Espíritu, para cumplir lo que tú me aconsejas. Por favor especial suyo *tengo a mano querer lo mejor, pero no el realizarlo.* Y nunca podré realizarlo si quien activa en mí ese querer no me concede llevarlo a efecto con buena voluntad».

«—Si así es —insistió—, ¿cuáles son nuestros méritos y qué podemos esperar?» «—Escucha —dije yo—: *Nos salvó, no por las buenas obras que hemos hecho, sino por su misericordia.* ¿Qué? ¿Piensas acaso que has conseguido méritos o que puedes salvarte por tu justicia, si ni siquiera puedes decir que Jesús es el Señor si no eres impulsado por el Espíritu Santo? ¿Has olvidado lo que él mismo dijo: *Sin mí no podéis hacer nada?* Y: *La cosa no está en que uno quiera o se afane, sino en que Dios tenga misericordia».*

2. Tú me dirás: «¿Qué hace entonces el libre albedrío?» Te respondo con una sola palabra: es el objeto de la salvación. Suprime el libre albedrío y no habrá nadie a quien salvar. Quita la gracia y no habrá con qué salvar. Esta obra necesita la colaboración de ambos, de quien la hace y de quien la recibe. Dios es el autor de la salvación, y el libre albedrío pura capacidad de salvación. Sólo Dios puede darlo, y sólo el libre albedrío puede recibirlo. Si depende exclusivamente de Dios y del libre albedrío, necesita el consentimiento de quien la recibe y la liberalidad de quien la otorga. Por eso se dice que, cuando la gracia realiza la salvación, el libre albedrío coopera con su consentimiento, es decir, acepta la salvación. Consentir es salvarse. El animal es incapaz de recibir esta salvación, porque le falta el consentimiento voluntario para acoger gustosamente al Dios que salva, cumplir sus preceptos, creer en sus promesas o agradecer sus beneficios.

NO ES LO MISMO CONSENTIMIENTO VOLUNTARIO QUE APETITO NATURAL.—En efecto, una cosa es el consentimiento voluntario y otra el apetito natural. Este último nos es común con los animales, y es incapaz de seguir los impulsos del espíritu, porque sólo es arrastrado por los deseos de la carne. El Apóstol, con otras palabras, lo llama sabiduría de la carne: *La sabiduría de la carne es enemistad con Dios, y no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios.* Es verdad, repito, que en esto somos igual que los animales. Pero el consentimiento voluntario nos distingue radicalmente de ellos.

DEFINICIÓN DEL CONSENTIMIENTO VOLUNTARIO.—Es una facultad del alma que la hace dueña de sí misma. Es in-

quippe voluntatis, non necessitatis, nec negat se, nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus. Non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium.

II. 3. Sed ut manifestius fiat quod dicitur, et competentius ad id quod volumus veniamus, paulo altius aestimo repetendum. In rebus naturalibus non est id vita quod sensus, non sensus quod appetitus, nec ille quod consensus. Quod ex singulorum diffinitionibus clarius elucebit. Est enim in quolibet corpore vita, internus ac naturalis motus, vigens tantum intrinsecus.

DIFFINITIO SENSUS.—Sensus vero, vitalis in corpore motus, vigilans et extrinsecus.

DIFFINITIO NATURALIS APPETITUS.—Appetitus autem naturalis, vis in animante, movendis avide sensibus attributa.

DIFFINITIO CONSENSUS.—Verum consensus, nutus est voluntatis spontaneus, vel certe, quod superius dixisse me memini, habitus animi, liber sui.

[168] DIFFINITIO VOLUNTATIS.—Porro voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam: non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium. Unde est illud: *Prudentiores sunt filii saeculi huius filiis lucis in generatione sua* [1], et rursum: *Sapientes sunt ut faciant mala* [2]. Neque enim prudentia seu sapientia inesse creaturae potest, vel in malo, nisi utique per rationem.

4. Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui, ut sit animalis non percipiens, vel certe et persequens ea quae sunt spiritus Dei [3], sive ad bonum gratiam sequens, et fiat spiritualis: quae omnia diiudicans, ipsa a nemine iudicetur [4]. Si, inquam, horum quodlibet, prohibente ratione, voluntas non posset, voluntas iam non esset. Ubi quippe necessitas, iam non voluntas.

[1] Lc 16,8 (Vg: filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt) [2] Ier 4,22 [3] 1 Cor 2,14 [4] 1 Cor 2,15

coercible e indomable. Procede de la voluntad, no de la necesidad. Tanto si rehúsa como si accede, lo hace por propia voluntad. Si se le obliga a hacer algo a pesar suyo, ya no es voluntario, sino violentado. Donde falta la voluntad no existe consentimiento. Porque el consentimiento es siempre voluntario. Y donde hay consentimiento hay voluntad, ya que voluntad y libertad van juntas. Esto es lo que yo entiendo por libre albedrío.

II. 3. Para tratar esta materia con más claridad y proceder con más orden, creo conveniente ampliar lo que llevamos dicho. En las cosas naturales, la vida no se identifica con los sentidos, ni los sentidos coinciden con el apetito, ni el apetito es lo mismo que el consentimiento. Lo veremos mejor definiendo a cada uno de ellos. Todo ser corpóreo tiene vida, que es un movimiento natural e interno, exclusivamente intrínseco.

DEFINICIÓN DEL SENTIDO.—El sentido es un impulso vital en el cuerpo, siempre atento y vuelto hacia el exterior.

DEFINICIÓN DEL APETITO NATURAL.—El apetito natural es una fuerza propia del animal, que excita ardientemente sus sentidos.

DEFINICIÓN DE CONSENTIMIENTO.—El consentimiento es un impulso espontáneo de la voluntad, o, como dije anteriormente, una propiedad del alma que la hace completamente dueña de sí misma.

DEFINICIÓN DE LA VOLUNTAD.—La voluntad es una actividad racional que preside al sentido y al apetito. Dondequiera que vaya, lleva siempre como compañera e instrumento a la razón. No decimos que se rija siempre por sus dictados, sino que nada hace sin ella. En no pocas ocasiones se sirve de la razón para obrar contra ella, es decir, actúa por medio de ella y en contra de su consejo y su dictamen. Por eso se dijo: *Los hijos de este mundo son más sagaces con su gente que los hijos de la luz.* Y en otro lugar: *son listos para el mal.* La razón da a las criaturas sagacidad y sabiduría, incluso para obrar el mal.

4. La razón le ha sido dada a la voluntad para que le instruya, no para que la destruya. Y la destruye cuando la coacciona, sin permitirle moverse libremente a su arbitrio. Por ejemplo, si le hace consentir con los apetitos o con el espíritu malo que lo induce al mal, hasta reducirlo al nivel del animal, que no razona. O cuando no le deja distinguir ni dirigirse hacia lo que es propio del espíritu de Dios. Ni desarrollarse como espíritu, siguiendo los impulsos de la gracia que le mueven al bien. En una palabra, la voluntad debe estar en condiciones de dominarlo todo sin que nadie la domine. Si se siente inca-

QUOD ABSQUE CONSENSU PROPRIAE VOLUNTATIS IUSTA INIUSTAVE FIERI NEQUIT CREATURA RATIONALIS.—Quod si ex necessitate, et absque consensu propriae voluntatis, iusta iniustave fieri posset rationalis creatura, aut misera profecto esse nulla ratione deberet, aut beata penitus non posset, cui nimirum in utravis parte id deesset, quod solum in ea miseriae sive beatitudinis capax est, id est voluntas. Cetera siquidem, quae supra memorata sunt, vita, sensus, vel appetitus, nec miserum per se faciunt, nec beatum. Alioquin et arbores ex vita, et pecudes etiam ex reliquis duobus, vel miseriae possent esse obnoxiae, vel idoneae beatitudini, quod omnino impossibile est. Communem itaque habentes vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum et **[169]** aeque vitam cum pecoribus, id quod dicitur voluntas nos ab utrisque discernit. Cuius voluntatis consensus, utique voluntarius, non necessarius, dum aut iustos probat aut iniustos, etiam merito beatos facit vel miseros. Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem. Et merito libertatem comitatur iudicium, quoniam quidem quod liberum sui est, profecto ubi peccat, ibi se iudicat. Est autem iudicium, quia iuste profecto, si peccat, patitur quod nolit, qui non peccat nisi velit.

5. Ceterum quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei vel malum imputatur? Excusat nempe utrumque necessitas. Porro ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec meritum, ac per hoc nec iudicium, excepto sane per omnia originali peccato, quod aliam constat habere rationem. De cetero quidquid hanc non habet voluntarii consensus libertatem, procul dubio et merito caret, et iudicio. Proinde universa quae hominis sunt, praeter solam voluntatem, ab utroque libera sunt, quia sui libera non sunt: vita, sensus, appetitus, memoria, ingenium, et si qua talia sunt, eo ipso subiacent necessitati, quo non plene sunt subdita voluntati. Ipsam vero, quia impossibile est de seipsa sibi non oboedire —nemo quippe aut non vult quod vult, aut vult quod non vult [5]—, etiam impossibile est sua privari libertate.

QUOD VOLUNTAS MUTARI NON POTEST NISI IN ALIAM VOLUNTATEM.—Potest quidem mutari voluntas, sed non nisi in aliam voluntatem, ut numquam amittat libertatem. Tam er-

[5] Rom 7,19

paz de cualquier cosa de éstas, porque no se lo deja la razón, ya no sería voluntad. Pues donde hay coacción ya no hay voluntad.

SIN EL CONSENTIMIENTO DE LA PROPIA VOLUNTAD, LA CRIATURA RACIONAL NO PUEDE HACER EL BIEN NI EL MAL. Si la criatura racional pudiera hacer el bien o el mal por coacción y sin el consentimiento de la propia voluntad, nada podría hacerle jamás desdichada ni plenamente feliz. Le faltaría, en ambos casos, lo único que es capaz de permitirle sentir la miseria o la felicidad, la voluntad en definitiva. Todo lo demás que antes mencionamos —la vida, los sentidos o el apetito—, no pueden por sí mismos hacernos felices o desgraciados. De lo contrario, los árboles, por la vida que tienen, o las bestias, por las otras propiedades, serían susceptibles de ser dichosos o desgraciados. Esto es totalmente imposible.

Tenemos, pues, en común con los árboles la vida, con los animales los sentidos y el apetito junto con la vida. Pero la voluntad nos diferencia de todos ellos. El consentimiento de la voluntad, libre y espontánea, nos hace justos o pecadores, desdichados o dichosos. Este consentimiento, que procede de la libertad inamisible de la voluntad y del juicio escrupuloso de la razón, creo que puede llamarse libre albedrío. Es libre por ser dueño de sí mismo. Y es juez de sí mismo por su propio criterio. Y con razón va siempre el juicio unido con la libertad, porque al ser libre por sí misma, cuando peca, ella es la que se juzga a sí misma. Y el juicio consiste en que si peca sufre justamente el castigo que no quiere, puesto que sólo peca porque quiere.

5. Por otra parte, ¿cómo se le puede imputar el bien o el mal a quien no tiene conciencia de su libertad? La coacción elimina a los dos. Si hay coacción no hay libertad. Y si falta la libertad, no se puede hablar ni de mérito ni de juicio. Prescindimos ahora del pecado original, que se explica por otros motivos. Donde no existe esta libertad de el consentimiento voluntario, tampoco habrá la libertad de merecer ni de ser juzgado. Y así todo cuanto el hombre posee, a excepción de la voluntad, está exento de mérito y de juicio, porque no son libres. La vida, los sentidos, el apetito, la memoria, la inteligencia, y todo lo demás, cuanto menos se someten a la voluntad, menos libres son. Esta, en cambio, como no puede menos de no obedecerse a sí misma, es imposible que carezca de libertad, porque nadie puede querer y no querer una misma cosa a la vez.

LA VOLUNTAD SÓLO PUEDE CAMBIAR SI CAMBIA EL DESEO DE LA VOLUNTAD.—Es cierto que la voluntad puede cam-

go non potest privari illa, quam nec seipsa. Si poterit homo aliquando aut nihil omnino velle, aut velle aliquid, et non voluntate, poterit et carere libertate voluntas. Hinc est quod insanis, infantibus, itemque dormientibus, nihil quod faciant, vel bonum, vel malum, imputatur, quia nimirum sicut suae non sunt compotes rationis, sic nec usum retinent propriae voluntatis, ac per hoc nec iudicium libertatis. Cum igitur voluntas nil liberum habeat nisi se, merito non iudicatur nisi ex se. Siquidem [170] nec tardum ingenium, nec labilis memoria, nec inquietus appetitus, nec sensus obtusus, nec vita languens, reum per se statuunt hominem, sicut nec contraria innocentem, et hoc non ob aliud, nisi quia haec necessarie ac praeter voluntatem posse provenire probantur.

III. 6. Sola ergo voluntas, quoniam pro sui ingenita libertate aut dissentire sibi, aut praeter se in aliquo consentire, nulla vi, nulla cogitur necessitate, non immerito iustam vel iniustam, beatitudine seu miseria dignam ac capacem creaturam constituit, prout scilicet iustitiae iniustitiaeve consenserit. Quapropter huiusmodi voluntarium liberumque consensum, ex quo et omne sui, ex his quae dicta sunt, constat pendere iudicium, puto non incongrue id supra diffinivimus esse, quod solet liberum arbitrium appellari, ut liberum ad voluntatem, arbitrium referatur ad rationem, sed sane liberum, non illa libertate, de qua dicit Apostolus: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* [1].

De libertate a peccato.—Est enim illa libertas a peccato, sicut alibi ait: *Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae. Nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam* [2]. Quis vero in carne peccati [3] a peccato sibi vindicat libertatem? Hac igitur libertate dictum merito nequaquam opinor liberum arbitrium.

De libertate a miseria.—Est item libertas a miseria, de qua itidem Apostolus: *Et ipsa*, inquit, *creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei* [4]. Sed numquid et istam sibi quispiam in hac mortalitate praesumit? Et hac itaque liberum nominari arbitrium non immerito abnuimus.

De libertate a necessitate.—Est vero, quam magis ei congruere arbitror libertatem, quam dicere possumus a necessitate, eo quod necessarium voluntario contrarium esse videa-

[1] 2 Cor 3,17 (Vg: ubi autem) [2] Rom 6,20 et 22 (Vg: iustitiae... nunc vero liberati) [3] Rom 8,3 [4] Rom 8,21

biar, pero sólo al cambiar la decisión de la voluntad y sin perder nunca la libertad. Si carece de ella, deja de existir; y si aconteciere que el hombre fuese capaz de no querer absolutamente nada, o de quererlo con otra facultad distinta de la voluntad, entonces la voluntad podrá carecer de libertad. Por eso a los dementes, a los niños y a quienes duermen, no se les imputa el bien o el mal que hacen. No son dueños de su razón ni hacen uso de su voluntad. Y, por tanto, no se rigen por la libertad. La libertad sólo se asienta en la voluntad; por eso sólo se juzga ella misma. En consecuencia, ni la torpeza, ni la fragilidad de la memoria, ni la ansiedad del apetito, ni el embotamiento de los sentidos, ni la debilidad de sus fuerzas, hacen por sí mismos culpable al hombre. Como tampoco reporta mérito alguno poseer los dones contrarios. Por la siguiente razón: todo esto acontece ordinariamente de manera inevitable y al margen de la voluntad.

III. 6. Así, pues, depende exclusivamente de la voluntad el que una persona sea justa o injusta, feliz o desgraciada, según que consienta en el bien o en el mal. Con su libertad innata puede rechazar o aceptar cualquier proposición, exenta de toda especie de violencia o coacción. Por eso, este consentimiento libre y voluntario, del que depende por completo, según he dicho, cualquier determinación, se suele llamar acertadamente libre albedrío. Libre, en cuanto se refiere a la voluntad; y albedrío, en cuanto a la razón. Prescindo ahora de aquella libertad de que habla el Apóstol: *Donde hay Espíritu del Señor, hay libertad.*

LA LIBERTAD SOBRE EL PECADO.—Existe por un lado la libertad sobre el pecado, como dice la Escritura: *Cuando erais esclavos del pecado, estabais libres respecto a la justicia. Ahora, en cambio, emancipados del pecado y esclavos de Dios, fructificáis para la santidad, que lleva a la vida eterna.* Mas, ¿quién puede gloriarse de estar exento de pecado mientras viva en esta condición pecadora? A mi parecer, cuando hablamos de libre albedrío, no nos referimos a esta clase de libertad.

LA LIBERTAD SOBRE NUESTRA DEBILIDAD.—También existe la libertad que está por encima de la miseria, de la cual dice el Apóstol: *La criatura se verá liberada de su esclavitud a la corrupción para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios.* ¿Puede presumir alguien de ella en esta vida? Tampoco a ésta le aplicamos el nombre de libre albedrío.

LA LIBERTAD SOBRE LA COACCIÓN.—Hay otra libertad que lleva con más rigor este nombre y que podemos llamar libertad sobre la coacción, porque todo lo que es forzado se

tur: siquidem quod ex necessitate fit, iam non est ex voluntate, et e converso similiter.

[171] 7. DE TRIPLICI LIBERTATE.—Cum igitur, prout interim potuit occurrere nobis, triplex sit proposita libertas, a peccato, a miseria, a neccesitate, hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione natura, in primam restauramur a gratia, media nobis reservatur in patria.

TRES DICIT LIBERTATES ESSE, PRIMAM NATURAE, SECUNDAM GRATIAE, TERTIAM VITAE VEL GLORIAE.—Dicatur igitur prima libertas naturae, secunda gratiae, tertia vitae vel gloriae: primo nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis Deo creatura; secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura [5]; tertio sublimamur in gloriam, perfecta in Spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris, secunda plurimum et virtutis, novissima cumulum iucunditatis. Ex prima quippe praestamus ceteris animantibus [6]; in secunda carnem, per tertiam mortem [7] subicimus. Vel certe sicut in prima subiecit Deus sub pedibus nostris oves et boves et pecora campi [8], ita quoque per secundam spirituales bestias huius aeris, de quibus dicitur: *Ne tradas bestiis animas confitentes tibi* [9], prosternit aeque et conterit sub pedibus [10] nostris, in ultima tandem nos ipsos nobis plenius submissuros per victoriam corruptionis et mortis, quando scilicet novissima destruetur mors [11], et nos transibimus in libertatem gloriae filiorum Dei [12]; qua libertate Christus nos liberabit [13], cum nos utique tradet regnum Deo et Patri [14]. De hac enim, et item de illa quam diximus a peccato, puto quod Iudaeis aiebat: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis* [15]. Liberum arbitrium liberatore indigere significabat, sed plane qui illud liberaret non a necessitate, quam, voluntatis cum esset, penitus non noverat, sed a peccato, in quod tam libere quam voluntarie corruerat, simulque a poena peccati, quam incautum incurrerat invitumque ferebat, quo utroque malo liberari omnino non poterat, nisi per illum, qui solus hominum factus est inter mortuos liber [16], liber videlicet a peccato inter peccatores.

[172] 8. Solus namque inter filios Adam libertatem sibi vindicat a peccato *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius* [17]. Porro et a miseria, quae est poena peccati, habuit nihilominus libertatem, sed potentia, non actu: nemo quippe tolle-

[5] 2 Cor 5,17; Gal 6,15 [6] Gen 1,26-30 [7] 1 Cor 15,26 [8] Ps 8,8 [9] Ps 73,19 [10] Thren 3,34; Iudith 14,5 [11] 1 Cor 15,26 [12] Rom 8,21 [13] Gal 4,31 [14] 1 Cor 15,24 [15] Io 8,36 (Vg: si ergo) [16] Ps 87,5-6 [17] 1 Pet 2,22

opone a lo voluntario. Lo que se hace a la fuerza no procede de la voluntad, y viceversa.

7. LAS TRES LIBERTADES.—Existen, pues, como hemos podido ver, tres clases de libertad: sobre el pecado, sobre la debilidad y sobre la coacción. La última dimana de la condición misma de nuestra naturaleza; la primera la recuperamos por la gracia, y la segunda nos está reservada para la patria.

HABLA DE TRES LIBERTADES: DE LA NATURALEZA, DE LA GRACIA Y DE LA GLORIA.—Llamemos, pues, a la primera, libertad de la naturaleza; a la segunda, de la gracia; y a la tercera, de la vida o de la gloria. Primeramente recibimos en la creación una voluntad libre, o una libertad voluntaria, como nobles criaturas de Dios. Después somos restablecidos en la inocencia, como nuevas criaturas de Cristo. Y, finalmente, somos exaltados a la gloria, como criaturas perfectas en el Espíritu. La primera libertad nos llena de honor, la segunda nos colma de virtud, y la tercera nos inunda de gozo. La primera nos hace superiores a los animales, en la segunda dominamos a la carne y con la tercera dominamos la muerte. Por la primera Dios somete bajo nuestros pies los rebaños de ovejas y toros, y hasta las bestias del campo. Por la segunda somete a nuestro imperio los animales del aire, de que habla la Escritura: *No entregues a los buitres la vida de tus fieles.* Y por la tercera nos hará triunfar de nosotros mismos, dándonos la victoria sobre la corrupción de la muerte.

Esto sucederá cuando sea aniquilado el último enemigo, que es la muerte, y alcancemos la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Esta es la libertad que nos dará Cristo cuando entregue el reino, que somos nosotros, a Dios Padre. A ésta, y a la que llamamos libertad sobre el pecado, se refería Jesús cuando decía a los judíos: *Si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres.* Quería decirles que el libre albedrío necesita un libertador. No para que le libre de la coacción, que la voluntad no siente en absoluto, sino del pecado, en el que ha caído libre y voluntariamente; y de la pena del pecado, en la que ha incurrido por su imprudencia y soporta con impaciencia. De ambos sólo puede librarle Aquel que es el único libre entre todos los hombres, el único libre de pecado entre todos los pecadores.

8. De todos los hijos de Adán, el único que puede afirmar que está libre de pecado es *el que no cometió pecado ni encontraron mentira en sus labios.* También estuvo libre de la debilidad, que es pena del pecado. Pero aunque pudo disfrutar de ella, de hecho renunció a ella. Nadie le quitó la vida, la dio él voluntariamente. Según atestigua el profeta: *Se inmoló por-*

bat animam eius ab eo, sed ipse ponebat eam [18]. Denique, teste Propheta, *oblatus est quia voluit* [19], sicut et cum voluit natus ex muliere, factus sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret [20]. Fuit itaque et ipse sub lege miseriae; sed fuit quia voluit, ut liber inter miseros et peccatores utrumque iugum fraternis a cervicibus excuteret.

QUOD SALVATOR IPSAS TRES HABUERIT LIBERTATES.—Habuit itaque totas tres libertates, primam ex humana simul et divina natura, reliquas ex divina potentia. Quarum duas posteriores utrum et primus homo in paradiso habuerit, vel quomodo et quatenus eas habuerit, postea videbimus.

IV. 9. Hoc autem indubitanter sciendum, utramque plenam atque perfectam perfectis inesse animabus carne solutis, cum Deo pariter et Christo eius, atque angelis supercaelestibus. Nam sanctis animabus, etsi necdum corpora receperunt, deest quidem de gloria, sed nihil prorsus inest de miseria.

QUOD LIBERTAS A NECESSITATE TAM BONAE QUAM MALAE RATIONALI CREATURAE INEST.—Verum libertas a necessitate aeque et indifferenter Deo universaeque, tam malae quam bonae, rationali convenit creaturae. Nec peccato, nec miseria amittitur vel minuitur; nec maior in iusto est quam in peccatore, nec plenior in angelo quam in homine. Quomodo namque ad bonum conversus per gratiam humanae voluntatis consensus, eo libere bonum et, in bono, liberum hominem facit, quo voluntarius efficitur, non invitus pertrahitur, sic sponte devolutus in malum, in malo nihilominus tam liberum quam spontaneum constituit, sua utique voluntate ductum, non aliunde coactum ut malus sit. Et sicut caelestis angelus, aut etiam ipse Deus, permanet libere bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate, sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit, et persistit, suo utique voluntario nutu non alieno impulsu. Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam sit captivitas mentis, tam plena quidem in malis quam et in bonis, sed [173] in bonis ordinatior, tam integra quoque pro suo modo in creatura quam in Creatore, sed in illo potentior.

10. Quod autem solent homines conqueri, et dicere: «Volo habere bonam voluntatem, et non possum», nequaquam huic praescribit libertati, ut quasi vim aut necessitatem in hac parte voluntas patiatur, sed plane illa libertate, quae dicitur a peccato, se carere testantur. Nam qui vult habere bonam voluntatem, probat se habere voluntatem: non enim vult habere bonam, nisi per voluntatem. Quod si voluntatem, et liberta-

[18] Io 10,18 [19] Is 53,7 (Vg: quia ipse) [20] Gal 4,4-5

que quiso. Lo mismo que nació de mujer porque quiso. Y se sometió a la ley para rescatar a los que estaban sometidos a la ley. Vivió, sí, sujeto a la ley de nuestra debilidad, pero porque así quiso también él. Y de este modo, siendo el único libre entre los débiles y pecadores, arrancará de la cerviz de sus hermanos ese doble yugo.

EL SALVADOR POSEYÓ ESTAS TRES LIBERTADES.—Tuvo, pues, estas tres libertades. La primera por sus dos naturalezas, humana y divina; y las otras dos, por su poder divino. Más adelante veremos si el primer hombre disfrutó también de estas dos en el paraíso, cómo y hasta cuándo.

IV. 9. De lo que no podemos dudar es que estas dos libertades las poseen en toda su plenitud las almas de los justos, separadas ya del cuerpo y unidas a Dios, a Cristo y a los ángeles. A estas almas santas, por no tener sus cuerpos, les falta algo de gloria, pero están libres de toda especie de debilidad.

LA LIBERTAD DE COACCIÓN ES PROPIA DE TODA CRIATURA RACIONAL, SEA BUENA O MALA.—La libertad de coacción conviene por igual e indistintamente a Dios y a todas las criaturas racionales, sean buenas o malas. Ni el pecado ni la debilidad la pueden destruir o disminuir. No es mayor en el justo que en el pecador, ni más completa en el ángel que en el hombre. Cuando la voluntad humana consiente en practicar el bien con la ayuda de la gracia, el hombre es bueno y libre a la vez, porque obra espontáneamente y sin que nadie le obligue. Y si consiente libremente en el mal, el hombre se hace malo por iniciativa y decisión propia, porque se deja llevar de su voluntad y sin que nadie le obligue a ser malo.

El ángel celeste y el mismo Dios permanecen libremente buenos, esto es, por su propia voluntad y no por otra fuerza extrínseca a ellos. El diablo cayó y persiste libremente en el mal en virtud de una libre decisión suya, y no por impulso ajeno. La libertad de la voluntad subsiste siempre, incluso cuando está esclavizado el entendimiento. Es tan completa en los malos como en los buenos, aunque éstos la tengan más ordenada. Y tan íntegra, a su modo, tanto en la criatura como en el Creador, si bien en El es mucho más fuerte.

10. Cuando los hombres se quejan y dicen: «quiero hacer el bien y no puedo», no se refieren a esta libertad como si fuera objeto de violencia o coacción, sino a la libertad sobre el pecado. El que quiere tener una libertad buena demuestra que tiene voluntad, porque este deseo procede de la voluntad. Si quiere algo, es libre; pero libre de coacción, no de pecado. Y al no

tem, sed libertatem a necessitate, non a peccato. Nempe ut non valeat, cum velit, habere bonam, sentit quidem sibi deesse libertatem, sed profecto libertatem a peccato, quo utique dolet premi, non perimi voluntatem. Quamquam iam procul dubio utcumque bonam habet, ubi habere vult. Bonum quippe est quod vult, nec posset bonum velle, nisi bona voluntate, sicut nec velle malum, nisi mala voluntate. Cum bonum volumus, bona est voluntas; cum malum volumus, mala est voluntas. Utrobique voluntas, et ubique libertas: cedit siquidem voluntati necessitas. Cum autem non valemus quod volumus, sentimus quidem ipsam quodammodo libertatem peccato esse captivam, vel miseram, non tamen amissam.

11. Ex hac ergo tantum libertate, qua liberum est voluntati seipsam iudicare vel bonam, si bono, vel malam, si malo consenserit —quippe quae in neutro, nisi certe volendo, consentire se sentit—, liberum arbitrium credimus nominari. Nam ex illa quae dicitur a peccato, congruentius forsitan liberum consilium, et item ex illa quae dicta est a miseria, liberum potius complacitum posset dici quam liberum arbitrium.

QUID SIT IUDICIUM SEU CONSILIUM SEU COMPLACITUM.— Arbitrium quippe iudicium est. Sicut vero iudicii est discernere quid liceat vel non liceat, sic profecto consilii probare quid expediat vel non expediat, sic complaciti quoque experiri quid libeat vel non libeat. Utinam tam libere nobis [174] consuleremus, quam libere de nobis iudicamus, ut quemadmodum libere per iudicium licita illicitaque decernimus, ita per consilium et licita, tamquam commoda, nobis eligere, et illicita, tamquam noxia, respuere liberum haberemus! Iam enim non solum liberi arbitrii, sed et liberi procul dubio consilii, ac per hoc et a peccato liberi essemus. Sed quid si totum, solumque quod expediret vel liceret etiam liberet? Nonne liberi quoque esse complaciti merito diceremur, quippe qui ab omni perinde, quod displicere potest, hoc est ab omni nos miseria liberos sentiremus? Nunc autem, cum multa per iudicium vel admittenda, vel omittenda esse decernamus, quae tamen per consilium nequaquam pro iudicii rectitudine aut eligimus, aut contemnimus, rursumque non omnia, quae tamquam recta et commoda consulte observamus, etiam ut beneplacita libenter amplectamur, sed insuper quasi dura ac molesta vix aequanimiter ferre perduremus, liquet quia liberum nec consilium habemus, nec complacitum.

12. Alia quaestio est, si vel ante peccatum in primo homine habuimus, quod suo loco discutietur. Certissime autem habituri sumus, cum, Deo miserante, obtinebimus quod oramus:

poder tener una voluntad buena siente que le falta la libertad: la libertad sobre el pecado, que oprime y destruye la voluntad. Desea algo bueno, y esto no es posible sin una voluntad buena. Lo mismo que es imposible querer el mal sin una voluntad mala. Por el mismo hecho de desear el bien ya se tiene una voluntad buena.

Siempre están presentes la libertad y la voluntad. Y cuando nos vemos incapaces de hacer lo que queremos, sentimos que la libertad está, en cierto modo, cautiva del pecado o sujeta a la miseria. Pero nunca la perdemos.

11. A mi juicio, el libre albedrío toma su nombre de esta libertad, a través de la cual la misma voluntad se juzga buena si acepta el bien, o mala si consiente en el mal. Sabe muy bien que cuando hace una cosa u otra es porque ella quiere. Lo que llamamos libertad de pecado debemos denominarlo libre deliberación mejor que libre albedrío. Y a la libertad sobre la debilidad, libre complacencia.

EN QUÉ CONSISTE EL JUICIO, LA DELIBERACIÓN Y LA COMPLACENCIA.—El albedrío es un juicio. El juicio declara qué es o no es lícito. La deliberación considera qué es o no conveniente. Y la complacencia experimenta lo que es agradable o desagradable. ¡Ojalá nos aconsejáramos con tanta libertad como nos juzgamos! Y así como discernimos claramente a través del juicio lo que se puede o no hacer, deberíamos elegir lo lícito como lo mejor y rechazar lo ilícito como perjudicial.

Así poseeríamos la libertad de albedrío y de reflexión, y, en consecuencia, estaríamos libres de pecado.

¿Y qué decir si nos agradara todo o solamente lo que es lícito y conveniente? En ese caso tendríamos la libertad de complacencia, pues nos sentiríamos libres de todo lo que causa malestar, es decir, de toda clase de debilidad. Pero nuestro discernimiento, o deliberación, no tiene la suficiente rectitud para elegir o rechazar muchas cosas que nuestro juicio admite u omite. Y otras, que nos parecen buenas o provechosas, no las aceptamos como agradables. Más aún, las consideramos ásperas y pesadas, porque nos falta la libertad de deliberación y de complacencia.

12. Más adelante trataremos la cuestión de si el primer hombre gozó de todo esto. En cambio, sí estamos seguros de poseerlo cuando, por la misericordia de Dios, alcancemos lo

Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra [1]. Hoc nempe complebitur, quando id quod nunc cunctae passim rationali, ut iam dictum est, creaturae commune videtur, liberum scilicet a necessitate arbitrium, erit etiam in electis hominibus —uti iam in sanctis est angelis—, et cautum a peccato, et tutum a miseria, probantibus tandem triplicis libertatis felici experientia, quae sit bona voluntas Dei, ac beneplacens et perfecta [2]. Quod quia necdum est, sola interim plena integraque manet in hominibus libertas arbitrii. Nam libertas consilii ex parte tantum, et hoc in paucis spiritualibus, qui carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis [3], quatenus iam non regnet peccatum in eorum mortali corpore [4]. Porro ut non regnet, libertas facit consilii; ut tamen non desit ex integro, [175] captivitas est liberi arbitrii. *Cum autem venerit quod perfectum est*, tunc *evacuabitur quod ex parte est* [5]; hoc est: cum plena fuerit libertas consilii, nulla iam erit captivitas arbitrii. Et hoc est quod quotidie petimus in oratione, cum dicimus Deo: *Adveniat regnum tuum* [6]. Regnum hoc necdum ex toto pervenit[7] in nos. Quotidie tamen paulatim adventat, sensimque in dies magis ac magis dilatat terminos suos [8], in his dumtaxat, quorum per Dei adiutorium interior homo renovatur de die in diem [9]. In quantum ergo regnum gratiae dilatatur, in tantum peccati potestas minuitur. In quantum vero minus est adhuc propter corpus mortis quod aggravat animam, et ob necessitatem terrenae inhabitationis, utique deprimentis sensum multa cogitantem, necesse habent etiam qui perfectiores in hac mortalitate videntur, confiteri et dicere: *In multis offendimus omnes* [10], et: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus, et veritas in nobis non est* [11]. Quapropter orant et ipsi sine intermissione [12], dicentes: *Adveniat regnum tuum* [13]. Quod non erit vel in ipsis consummatum, quousque peccatum non solum non regnet in eorum mortali corpore [14], sed nec sit omnino, nec esse possit in immortali iam corpore.

V. 13. Iam de libertate complaciti in hoc saeculo nequam [1] quid dicemus, ubi vix sufficit diei malitia sua [2], ubi omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc [3], vanitati nimirum subiecta non volens [4], ubi vita hominis tentatio est super terram [5], ubi viri quoque spirituales, qui primitias Spiritus [6], iam acceperunt, ingemiscunt et ipsi intra semetipsos,

[1] Mt 6.10 [2] Rom 12,2 [3] Gal 5,24 [4] Rom 6,12
[5] 1 Cor 13,10 [6] Mt 6,10 [7] Mt 12,28 [8] Ex 34,24 etc
[9] 2 Cor 4,16 [10] Iac 3,2 (Vg: multis enim) [11] 1 Io 1,8 (Vg: QUONIAM PECCATUM, IPSI NOS SEDUCIMUS) [12] 1 Thess 5,17
[13] Mt 6,10 [14] Rom 6,12 [1] Gal 1,4 [2] 1 Mt 6,34
[3] Rom 8,22 [4] Rom 8,20 [5] Iob 7,1 [6] Rom 8,23

que pedimos en la oración: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.* Esto acaecerá cuando lo que hoy es natural en toda criatura racional, es decir, el albedrío —libre por esencia de toda clase de coacción— se dé también en los elegidos —como ya sucede en los ángeles— y vivan plenamente seguros de no pecar, preservados también de toda miseria.

Y con la experiencia de esta triple libertad sabrán lo excelente, agradable y perfecta que es la voluntad de Dios. Mientras llega esto, el hombre sólo posee plena e íntegramente la libertad de juicio. La libertad de deliberación es siempre limitada, incluso en los hombres espirituales, que han crucificado sus bajos instintos con sus pasiones y deseos, y en cuyo ser mortal no reina ya el pecado. Si no reina se debe a la libertad de deliberación. Y si no ha desaparecido por completo el pecado, está cautivo el libre albedrío.

Cuando venga lo perfecto, lo limitado se acabará. Es decir, cuando la libertad de deliberación sea total, el libre albedrío no estará cautivo. Esto es lo que pedimos diariamente cuando oramos a Dios: *Venga a nosotros tu reino.* Este reino no ha llegado todavía plenamente a nosotros. Se acerca cada día, lentamente, y extiende sin cesar su dominio en aquellas almas cuyo interior se renueva de día en día con la gracia de Dios. A medida que avanza el reino de la gracia se debilita el poder del pecado. Y en la misma medida que disminuye la eficacia de la gracia, deben decir: *Todos caemos en falta muchas veces.* Y esto nos sucede porque el cuerpo mortal oprime al espíritu y las necesidades de la vida terrena lo distraen con multitud de pensamientos, que incluso parecen perfectos. Por eso también se dice: *Si afirmamos no tener pecado, nosotros mismos nos extraviamos y, además, no llevamos dentro la verdad.* También por eso hay que orar continuamente: *Venga a nosotros tu reino.* Dicho reino no se establecerá plenamente en los hombres hasta que el reino del pecado desaparezca de su ser mortal, y ni exista ni pueda existir en su ser inmortal.

V. 13. ¿Qué podemos decir de la libertad de complacencia, en esta vida miserable, donde a cada día le bastan sus disgustos y la humanidad entera lanza un gemido universal en los dolores de su parto, porque a despecho suyo se ve sometida al fracaso? Mucho más si tenemos en cuenta que la vida del hombre es una continua tentación, y hasta los mismos espirituales —que poseen las primicias del Espíritu— gimen en su interior y anhelan la redención de su cuerpo. ¿Es posible so-

exspectantes redemptionem corporis sui? Numquidnam inter ista locus ullus est huiuscemodi libertati? Quid, inquam, liberum nostro relinquitur complacito, ubi totum occupare videtur miseria? Neque enim vel innocentia seu iustitia, quemadmodum a peccato, ita etiam a miseria tutae esse hic poterunt, ubi iustus exclamat: [176] *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* [7] et item: *Factae sunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte* [8]; ubi noctes diesque in maerore [9] continuantur, nullum profecto temporis spatium complacito vacuum relinquitur. Denique qui volunt pie vivere in Christo [10], ipsi magis persecutionem patiuntur, quoniam iudicium a domo Dei incipit [11], quod et praecipit: *A meis,* inquiens, *incipite* [12].

14. Sed etsi non virtus, vitium forte in tuto est, et aliqua interim ex parte frui potest complacito, cavere miseriam. Absit. Nam qui laetantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis [13], tale est quod faciunt, quale cum rident phrenetici. Nulla autem verior miseria, quam falsa laetitia. Denique in tantum miseria est, quod videtur felicitas in hoc saeculo, ut Sapiens dicat: *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii* [14].

QUOD NEC CORPORIS IUCUNDITAS SIT SINE MISERIA.—Est quidem in bonis corporis nonnulla iucunditas, videlicet in edendo, bibendo, calefaciendo, ceterisque talibus fomentis vel tegumentis carnis. Sed numquid vel ista vacant aliquatenus a miseria? Bonus est panis, sed esurienti; potus delectat, sed sitientem; denique saturato cibus potusque iam nequaquam sunt grata, sed gravia. Tolle famem, et panem non curabis; tolle sitim, et limpidissimum fontem, ac si paludem, respicies. Similiter umbram non quaerit nisi aestuans, solem non curat nisi algens sive caligans. Alioquin nihil horum libebit, si non praecesserit urgens necessitas. Quae si perfecte tollatur e rebus, statim in taedium atque molestiam convertetur ipsa, quae videtur in his esse, iucunditas.

CONCLUDIT.—Fatendum igitur et in hac parte, omne quod est praesentis vitae occupare miseriam, nisi quod in continuis tribulationibus graviorum laborum, leviores utique qualiscumque sunt consolatio, et dum forte pro [177] tempore ac rerum eventibus vicissim sibi gravia leviaque succedunt, minorum experientia, aliqua miseriae videtur interpolatio, ut cum aliquando, post experta plura gravissima, in minus forte molesta evaditur, felicitas putetur.

[7] Rom 7,24 [8] Ps 41,4 (Vg: fuerunt mihi) [9] Thren 1,13 [10] 2 Tim 3,12 [11] 1 Pet 4,17 [12] Ez 9,6 (Vg: a sanctuario meo) [13] Prov 2,14 [14] Eccle 7,3

ñar en semejante libertad en medio de tanta debilidad? ¿Qué espacio le queda a la libre complacencia si todo está lleno de flaqueza? La misma inocencia y virtud, aunque están libres del pecado, nunca se ven exentas de la fragilidad, como grita el justo: *¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este ser mío, instrumento de muerte? Las lágrimas son mi pan noche y día.* Cuando transcurren las noches y los días en la tristeza, no hay tiempo propicio para el gozo. Por otra parte, quien se proponga vivir en Cristo será más perseguido, porque el juicio comienza por la casa de Dios. Así lo mandó él mismo: *Comenzad por los míos.*

14. Si la virtud no puede evitar la debilidad, ¿no podrá el vicio experimentar el placer, al menos en algún sentido? En absoluto. Los que se gozan en hacer el mal y se recrean en la perversidad del vicio, se comportan como si estuvieran bajo el paroxismo de una risa descompuesta. No hay miseria más honda que una alegría falsa. Y es tanto más miserable cuanto más colmada parece de felicidad en este mundo. Por eso afirma el sabio: *Es mejor ir a una casa de llantos que a una de banquetes.*

NI LOS PLACERES CORPORALES ESTÁN EXENTOS DE MISERIAS.—Es verdad que se siente cierto placer en los bienes corporales, como en comer, beber, calentarse y demás cuidados del cuerpo. Pero tampoco falta en ellos la miseria. El pan es una cosa excelente, pero para quien tiene apetito. Y la bebida es agradable si se tiene sed. Mas una vez saciado el apetito, la comida y la bebida, en vez de causar placer, se hacen insoportables. Si no tienes hambre, no te preocupas de la comida. Y si no tienes sed, la fuente más cristalina te parecerá un charco pantanoso. La sombra sólo apetece a quien está abrasado de calor, y el sol gusta a quien está helado de frío o envuelto en la oscuridad. Ninguna cosa engendra placer si no existe una necesidad que lo reclame. Y una vez satisfecha ésta, lo que teníamos por placer se torna fastidio y molestia.

CONCLUSIÓN.—Confesemos, pues, que la vida presente está llena de flaquezas. El único consuelo está en que, después de unas penas y fatigas agobiantes, acaecen otras más ligeras. Y como se mezclan sin cesar unas y otras, la experiencia de las menos pesadas alivia nuestra pobre vida. Y hacemos consistir la felicidad en pasar de dolores muchos y graves a otros más llevaderos.

QUOD LIBERTATI COMPLACITI FRUUNTUR QUI IN CONTEMPLATIONE ERIGUNTUR.—**15.** An tamen fatendum est eos, qui per excessum contemplationis rapti quandoque in Spiritu, quantulumcumque de supernae felicitatis dulcedine degustare sufficiunt, toties esse liberos a miseria, quoties sic excedunt? Hi plane, quod negandum non est, etiam in hac carne, raro licet raptimque, complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem [15] elegerunt, quae non auferetur ab eis. Qui enim iam tenent quod auferendum non est, experiuntur utique quod futurum est. Sed quod futurum est felicitas est; porro felicitas et miseria eodem tempore simul esse non possunt. Quoties igitur per Spiritum illam participant, toties istam non sentiunt. Itaque in hac vita soli contemplativi possunt utcumque frui libertate complaciti, et hoc ex parte [16], et parte satis modica, viceque rarissima.

QUOD LIBERTATE CONSILII FRUUNTUR IUSTI NON MODICA EX PARTE.—Porro libertate consilii fruuntur etiam quilibet iusti, ex parte quidem, sed non modica.

DE LIBERTATE ARBITRII.—Ceterum libertas arbitrii, ut supra liquido apparuit, cunctis pariter ratione utentibus convenit, non minor, quantum in se est, in malis quam in bonis, tam plena in hoc saeculo quam et in futuro.

VI. 16. Sed et hoc aperte monstratum esse puto, quod haec ipsa tamen libertas tamdiu quodammodo captiva tenetur, quamdiu illam duae aliae libertates minime aut minus plene comitantur; nec aliunde noster ille defectus venit, de quo Apostolus: *Ut non quaecumque vultis*, ait, *illa faciatis* [1]. Velle siquidem inest nobis ex libero arbitrio, non etiam posse quod volumus. Non dico velle bonum aut velle malum, sed velle tantum. Velle etenim [178] bonum, profectus est; velle malum, defectus. Velle vero simpliciter, ipsum est quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum ut esset, creans gratia fecit; ut proficiat, salvans gratia facit; ut deficiat, ipsum se deicit. Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle. Quemadmodum namque aliud est timere simpliciter, aliud timere Deum, et aliud amare, aliud amare Deum —timere quippe et amare, simpliciter quidem prolata, affectiones, cum additamento autem virtutes significant—, ita quoque aliud est velle, aliud velle bonum.

17. Simplices namque attectiones insunt naturaliter nobis, tamquam ex nobis, additamenta ex gratia. Nec aliud profecto est, nisi quod gratia ordinat, quas donavit creatio, ut nil aliud

[15] Lc 10,42 [16] 1 Cor 13,9-12 [1] Gal 5,17

15. LOS QUE SE ENTREGAN A LA CONTEMPLACIÓN DISFRUTAN DE LA LIBERTAD DE COMPLACENCIA.—Hay quienes a veces son arrebatados por el Espíritu al éxtasis de la contemplación, y gustan ya un poco la dulzura de la eterna felicidad. ¿Estarán libres de la debilidad cuando tienen esta experiencia? Seguro que sí. Quienes, como María, han elegido la mejor parte —que no se les quitará— disfrutan ya en esta vida de la libertad de complacencia, aunque sean raras veces y brevemente. Si tienen lo que nunca se les quitará, experimentan ya lo que ha de venir, es decir, la felicidad. Debilidad y felicidad no pueden estar juntas. Por eso, cuando participan de ésta por el Espíritu no sienten aquélla. Así, pues, solamente los contemplativos pueden gozar en esta vida de la libertad de complacencia, y esto de manera muy limitada y raras veces.

LOS JUSTOS DISFRUTAN DE LA LIBERTAD DE DELIBERACIÓN, Y EN GRAN MEDIDA.—Todos los justos disfrutan de la libertad de deliberación, con medida, es cierto, pero no despreciable.

LA LIBERTAD DE ALBEDRÍO.—La libertad de albedrío, como anteriormente dijimos, es común a todos los seres racionales. Igual la poseen los malos que los buenos, y es tan plena en esta vida como en la futura.

VI. 16. Creo que ha quedado suficientemente claro que esta libertad permanece, en cierto modo, cautiva, mientras se sienta privada total o parcialmente de la compañía de las otras dos libertades. De aquí procede esa impotencia de que habla el Apóstol: *No podéis hacer lo que quisierais.* Querer está a nuestro alcance por el libre albedrío; no así poder hacer lo que queremos. No hablo de querer el bien o el mal, sino solamente de querer. Querer el bien es una perfección. Querer el mal es un defecto. El simple querer puede referirse a una cosa u otra. La existencia de este deseo es obra de la gracia creadora. Su perfección es el fruto de la gracia salvadora. Para caer, en cambio, se basta el hombre a sí mismo. Así, pues, el libre albedrío hace que podamos querer. Y la gracia, que podamos querer el bien. Por el primero se nos da el querer, por la segunda querer el bien. No es lo mismo temer, simplemente, que temer a Dios. O amar, y amar a Dios. Temer y amar, sin más, son puros sentimientos naturales; pero unidos al complemento se convierten en virtudes. Igual ocurre con querer y querer el bien.

17. Los sentimientos, en sí mismos, son innatos a nuestra naturaleza, y su perfección es obra de la gracia. Esta pone en orden los dones de la creación. Y las virtudes no son sino

sint virtutes nisi ordinatae affectiones. Scriptum est de quibusdam, quod illic trepidassent timore, ubi non erat timor [2]: timor fuit, sed inordinatus. Ordinare illum volebat Dominus in discipulis, cum diceret: *Ostendam vobis quem timere debeatis* [3], et David: *Venite*, ait, *filii, audite me; timorem Domini docebo vos* [4]. Item de amore inordinato arguebat homines qui dicebat: *Ego lux veni in hunc mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* [5]. Idcirco postulat sponsa in Canticis, dicens: *Ordinate in me caritatem* [6]. Similiter quoque de inordinata voluntate arguebantur, quibus dicebatur: *Nescitis quid petatis* [7]. Sed ad lineam rectitudinis edocti sunt distortam reducere voluntatem, cum audierunt: *Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum?* [8] Et tunc quidem verbo, sed postmodum etiam exemplo voluntatem ordinare docebat, cum orans, instante passione, ut transferretur ab eo calix [9], statim subiceret: *Verumtamen non quod ego volo, sed quod tu vis* [10]. A Deo igitur velle, quomodo et timere, quomodo et amare, accepimus in conditione naturae, ut [179] essemus aliqua creatura; velle autem bonum, quomodo et timere Deum, quomodo et amare Deum, accipimus in visitatione gratiae, ut simus Dei creatura [11].

DISCRIMEN INTER LIBERAM ET MALAM ET BONAM VOLUNTATEM.—**18.** Creati quippe quodammodo nostri in liberam voluntatem, quasi Dei efficimur per bonam voluntatem. Porro bonam facit, qui liberam fecit, et ad hoc bonam, ut simus aliquod initium creaturae eius [12], quoniam expedit profecto nobis magis omnino non fuisse, quam nostros permanere. Nam qui voluerunt sui esse, utique sicut dii, scientes bonum et malum [13], facti sunt, non tantum iam sui, sed et diaboli. Itaque libera voluntas nos facit nostros, mala diaboli, bona Dei. Ad hoc pertinet quod dicitur: *Novit Dominus qui sunt eius* [14]. Nam illis qui eius non sunt: *Amen dico vobis*, inquit, *nescio vos* [15]. Dum ergo per malam voluntatem sumus diaboli, quodammodo interim non sumus Dei, sicut cum per bonam voluntatem efficimur Dei, desinimus iam esse diaboli. *Nemo* siquidem *potest duobus dominis servire* [16]. Ceterum sive Dei sumus, sive diaboli, non tamen similiter desinimus esse et nostri. Manet quippe utrobique libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti, quatenus merito vel puniamur mali, quod tam-

[2] Ps 13,5 [3] Lc 12,5 (Vg: ostendam autem, timere debeatis) [4] Ps 33,12 [5] Io 3,19 (Vg: ego *om*, venit in mundum) [6] Cant 2,4 (Vg: ordinavit) [7] Mt 20,22 [8] Mt 20,22 [9] Mt 26,39 [10] Mt 26,39 (Vg: non sicut, sed sicut tu) [11] Iac 1,18 [12] Iac 1,18 [13] Gen 3,5 [14] 2 Tim 2,19 (Vg: cognovit) [15] Mt 25,12 [16] Mt 6,24

afectos bien ordenados. La Escritura dice que algunos temblaron de miedo cuando no había por qué temer. Tenían temor, pero no estaba bien orientado. El Señor quería educar a sus discípulos al decir: *Os voy a indicar a quién tenéis que temer.* Y David dice: *Venid, hijos, escuchadme; os instruiré en el temor del Señor.* También censura el amor desordenado cuando dice: *La luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz.* Por eso la esposa suplica en el Cantar: *Ordena en mí el amor.* De modo semejante se reprende la voluntad desordenada de aquellos a quienes se dijo: *No sabéis lo que pedís.* Y a continuación les enseña cómo deben enderezar la voluntad torcida tomando el camino recto: *¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber?* En aquel momento se lo decía sólo de palabra. Más tarde les enseñó con obras a enderezar la voluntad. En el momento mismo de la pasión pidió que le retiraran el cáliz, aunque añadió inmediatamente: *No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.* Así, pues, nuestra naturaleza, en cuanto criatura, ha recibido de Dios la facultad de querer, de temer y de amar. La facultad de querer el bien y de temer o amar a Dios es fruto de la visita de la gracia, que nos transforma en criaturas de Dios.

18. EN QUÉ SE DISTINGUEN LA VOLUNTAD LIBRE, LA MALA Y LA BUENA.—Como criaturas dotadas de voluntad libre somos, en cierto modo, dueños de nosotros mismos. Y por la voluntad buena nos hacemos propiedad de Dios. Dios creó a la voluntad en el bien, buena, libre, como la primicia de sus criaturas. Porque más nos valdría no haber existido que ser totalmente independientes. Pues los que aspiran a ser independientes, semejantes a Dios, conocedores del bien y del mal, en vez de hacerse dueños de sí mismos se convirtieron en esclavos del diablo. Por tanto, la voluntad libre nos hace dueños de nosotros, la mala nos somete al diablo y la buena a Dios. A esto se refiere aquella frase: *El Señor conoce a los suyos.* Porque de los que no sean suyos dice en otro lugar: *Os aseguro que no os conozco.* Cuando somos propiedad del diablo —por la mala voluntad— no pertenecemos a Dios. Y cuando nos entregamos a Dios con buena voluntad, dejamos de pertenecer al diablo. *Nadie puede estar al servicio de dos amos.* Pero seamos de Dios o del diablo, no por eso dejamos de ser de nosotros mismos, porque en ambos casos permanece el libre albedrío y la raíz del mérito. Pues en atención a nuestros méritos, o nos condenamos como depravados —por habernos comportado libremente conforme a nuestra propia voluntad— o somos coronados por el bien; pero esto no sucederá a no ser que obremos también libremente.

quam liberi ex propria voluntate efficimur, vel glorificemur boni, quod nisi aeque voluntarii esse non possumus. Sane diabolo nostra nos mancipat voluntas, non ipsius potestas; Deo subicit eius gratia, non nostra voluntas. Nostra quippe voluntas bona, quod fatendum est, a bono Deo creata, perfecta tamen non erit, quousque suo Creatori perfecte subiecta sit. Absit autem, ut ipsi sui ipsius perfectionem, Deo autem tantum creationem tribuamus, cum longe nimirum melius sit esse perfectam quam factam, et dictu ipso nefas videatur Deo quod minus, nobis quod excellentius sit attribuere. Sentiens denique Apostolus quid ex natura esset, quid ex gratia exspectaret, aiebat: *Velle adiacet mihi, perficere non* [180] *invenio* [17]. Sciebat profecto, velle quidem sibi inesse ex libero arbitrio, sed ut ipsum velle perfectum haberet, gratiam se habere necessariam. Si enim velle malum defectus quidam est voluntatis, utique bonum velle profectus eiusdem erit, sufficere autem ad omne quod volumus bonum, ipsius perfectio.

19. Ut ergo velle nostrum, quod ex libero arbitrio habemus, perfectum habeamus, duplici gratiae munere indigemus, et vero videlicet sapere, quod est voluntatis ad bonum conversio, et plene etiam posse, quod est eiusdem in bono confirmatio.

DE BONAE VOLUNTATIS PERFECTIONE, QUOD TRIPLEX IN SE HABEAT BONUM.—Porro perfecta conversio est ad bonum, ut nil libeat nisi quod deceat vel liceat, perfecta in bono confirmatio, ut nil desit iam quod libeat. Tunc demum perfecta erit voluntas, cum plene fuerit bona, et bene plena. Habet siquidem duplex in se bonum ab initio sui: unum quidem generale ex sola creatione, quod a bono scilicet Deo non potuit creari nisi bona, secundum quod *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* [18]; alterum speciale ex libertate arbitrii, in qua ad imaginem utique ipsius [19], qui creavit, est condita. Quod si his duobus bonis accedat et tertium, conversio ad Creatorem, reputabitur non immerito perfecte bona: bona nimirum in universitate, melior in suo genere, optima ex sui ordinatione. Est autem ordinatio, omnimoda conversio voluntatis ad Deum, et ex tota se voluntaria devotaque subiectio. Huic vero tam perfectae iustitiae debetur, immo iungitur, gloriae plenitudo, quia sic se comitantur duo ista, ut nec iustitiae possit haberi perfectio, nisi in plena gloria, nec gloriae plenitudo, absque perfecta iustitia. Merito denique talis iustitia non erit sine gloria, cum gloria vera non sit, nisi de tali iustitia.

[17] Rom 7,18 (Vg: perficere autem bonum) [18] Gen 1,31 [19] Gen 1,26

Quien nos hace esclavos del demonio no es el libre albedrío, sino nuestra propia voluntad. Y quien nos somete a Dios es su gracia, no nuestra voluntad. El Dios de la bondad creó nuestra voluntad recta y buena, pero no será perfecta hasta que no se someta plenamente a su Creador.

Lejos de mí afirmar que de sí misma le viene a la voluntad la perfección, y de Dios la creación. Supone mucho más el ser perfecta que el ser hecha. Sería una blasfemia decir que lo menor procede de Dios y lo mayor de nosotros. El Apóstol sabía muy bien qué procede de la naturaleza y qué debía esperar de la gracia. Y exclama: *El querer lo tengo a mano, pero el realizarlo no.* Es decir, el querer era innato en él, por la libertad de elección; pero para tener un deseo perfecto sentía la necesidad de la gracia. Desear el mal es un defecto de la voluntad, querer el bien es un progreso, y ser capaz de hacer todo el bien posible es su perfección consumada.

19. Por lo tanto, para que el querer de que gozamos por el libre albedrío sea perfecto, necesitamos una doble gracia. Por una parte, saborear la verdad, lo cual supone la conversión de la voluntad hacia el bien; y, por otra, la posibilidad de realizarlo, es decir, la confirmación en el bien.

LA PERFECCIÓN DE LA BUENA VOLUNTAD INCLUYE UN TRIPLE BIEN.—Es perfecta la conversión al bien cuando solamente nos complace lo que es conveniente o lícito. Y la confirmación en el bien es perfecta si no carece de nada de lo que desea. La voluntad alcanza la perfección cuando es plenamente buena y llena de bondad. Posee una doble cualidad original: una, por ser criatura —porque el Dios bueno todo lo hace bien—, y, además, porque *vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno.* La otra, por el libre albedrío, según el cual fue creada a imagen del Creador. Si a ello añadimos la conversión al Creador, entonces puede considerarse plenamente buena.

Buena como toda criatura en general, superior a ellas por su naturaleza, y óptima cuando se ordena a sí misma. Esta ordenación consiste en la total conversión de la voluntad a Dios y en su sometimiento deliberado y ferviente. Esta justicia tan excelsa merece y lleva siempre consigo la plenitud de la gloria. Ambas están unidas, tan unidas que es imposible una justicia perfecta sin la gloria, y ésta sin aquélla. Y con razón es gloriosa esta justicia, porque no existe gloria verdadera sin ella.

Unde recte dicitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* [20].

20. Haec autem sunt illa duo quae supra nominavimus, verum sapere et plenum posse, ut sapere ad iustitiam, posse referatur ad gloriam. Sed «verum» et «plenum» addita sunt, alterum ad distinctionem sapientiae carnis [21], [181] quae mors est, itemque sapientiae mundi, quae stultitia est apud Deum [22], qua sapientes sunt apud semetipsos homines, sapientes, inquam, ut faciant mala [23], alterum ad illorum differentiam, de quibus dicitur: *Potentes potenter tormenta patientur* [24]. Nam verum sapere aut plenum posse omnino non inveniuntur, nisi ubi libero arbitrio iam illa duo coniuncta sunt, quae item superius memoravimus, liberum videlicet consilium liberumque complacitum. Solum profecto dixerim vere sapientem pleneque potentem, cui iam non tantum velle adiacet ex libero arbitrio, sed ex reliquis quoque duobus invenit et perficere, dum nec velle valeat quod malum sit, nec carere quod velit, quorum alterum est ex libertate consilii, verum sapere, alterum ex libertate complaciti, plenum posse. Sed quis talis ac tantus est in hominibus, qui in hoc glorietur? [25] Aut ubi, aut quando istud obtinetur? Numquidnam in hoc saeculo? Sed si quis esset eiusmodi, maior esset Paulo, qui confitetur dicens: *Perficere autem non invenio* [26]. Numquid Adam in paradiso? Sed si habuisset, numquam exsul esset a paradiso.

VII. 21. UTRUM ADAM IN PARADISO TRINAM HANC LIBERTATEM HABUERIT.—Locus est pervidendi quod supra distulimus, utrum scilicet totas tres illas quas diximus libertates, id est, arbitrii, consilii, complaciti, vel, aliis nominibus, a necessitate, a peccato, a miseria, primi homines in paradiso habuerint, an tantum duas, an unam solummodo. Et de prima quidem nulla iam quaestio est, si meminerimus quam aperte et iustis eam, et peccatoribus inesse aequaliter, ratio superior edocuerit. De duabus reliquis quaeritur non immerito, an umquam eas Adam habuerit, aut ambas, aut vel unam. Nam si nullam habuit, quid amisit? Arbitrii utique libertatem, tam post peccatum quam ante, semper tenuit inconcussam. Si ergo nil amisit, quid ei obfuit eiectum fuisse de paradiso? Quod si unam quamlibet illarum habuit, quomodo amisit? Nam certum est quia ex quo peccavit, nec a peccato prorsus, [182] nec a miseria, manens in corpore, liber fuit. Ceterum nullatenus, quamcumque illarum semel acceperit, amittere potuit. Alio-

[20] Mt 5,6 [21] Rom 8,7 [22] 1 Cor 3,19 [23] Ier 4,22 [24] Sap 6,7 (Vg: potentes autem) [25] 1 Cor 3,21 [26] Rom 7,18 (Vg: autem bonum)

Por eso está escrito: *Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque se saciarán.*

20. Estas dos cosas son las que antes mencionamos: saborear lo verdadero y tener plena capacidad de practicarlo. Lo primero va íntimente ligado con la justicia, y lo segundo con la gloria. Debemos fijarnos en lo de «verdadero» y en lo de «plena capacidad». Lo primero para excluir la sabiduría de la carne, que es muerte, y el saber del mundo, que es necedad a los ojos de Dios —aunque los hombres se tengan por sabios—. Pero sabios sólo para el mal. Y lo segundo, para diferenciarlo del poder que tienen aquellos de quienes se dice: *A los poderosos les aguarda un riguroso tormento.* Es imposible saborear la verdad y tener capacidad plena de practicarla si al libre albedrío no le acompañan las dos cosas arriba mencionadas, es decir, libertad de deliberación y libertad de complacencia.

Yo sólo considero verdaderamente sabio y poderoso al que, además de desear una cosa por su libre albedrío, llega a realizarla mediante las otras dos libertades. De tal modo que sea incapaz de desear el mal, y capaz siempre de realizar lo que quiere. Lo primero —conocer la verdad— le viene de la libertad de deliberación; y lo segundo —ser capaz de practicarla— de la libertad de complacencia. Pero ¿quién hay entre los mortales tan perfecto que pueda gloriarse de ello? ¿Dónde y cuándo podremos conseguirlo? ¿Acaso en esta vida? Esa persona sería mayor que Pablo, que confiesa humildemente: *Hacer el bien no está en mis manos.* ¿Y Adán en el paraíso? Si hubiese sido capaz de ello jamás habría sido desterrado del Edén.

VII. 21. ¿GOZÓ ADÁN EN EL PARAÍSO DE ESTA TRIPLE LIBERTAD?—Ha llegado el momento de tratar la cuestión que antes diferimos: si el hombre y la mujer poseyeron en el paraíso las tres libertades: de elección, de deliberación y de complacencia. O hablando en otros términos: sobre el pecado, sobre la debilidad y sobre la coacción. Si tuvieron solamente dos de ellas, o una. Sobre la primera no hay lugar a duda, basta recordar lo anteriormente dicho. Existe por igual en los justos y pecadores. Pero debemos también preguntarnos si Adán tuvo las otras dos, o solamente una de ellas. Si no tuvo ninguna de las dos, ¿qué perdió? La libertad de elección la poseyó siempre íntegra, antes y después de pecar. Y si no perdió ninguna, ¿qué desgracia le sobrevino al ser expulsado del paraíso? Si tuvo una de las dos, ¿cómo la perdió? Porque es cierto que desde que pecó no estuvo ya libre del pecado ni de la debilidad en toda su vida. Por otra parte, si poseyó realmente alguna de estas

quin perfectum nec sapere, nec posse, iuxta quod quidem duo haec superius definita sunt, habuisse convincitur, qui nimirum et velle potuit quod non debuit, et recipere quod noluit. An dicendus est aliquo quidem modo illas habuisse, sed, quia non plenarie, potuisse amittere?

QUOD UNAQUAEQUE DUARUM LIBERTATUM DUOS IN SE HABEAT GRADUS.—Habet siquidem unaquaeque illarum duos gradus, superiorem et inferiorem. Superior libertas consilii est non posse peccare, inferior posse non peccare. Item superior libertas complaciti non posse turbari, inferior posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corruit cum peccavit. Corruit autem de posse non peccare in non posse non peccare, amissa ex toto consilii libertate. Itemque de posse non turbari in non posse non turbari, amissa ex toto complaciti libertate. Sola remansit ad poenam libertas arbitrii, per quam utique ceteras amisit; ipsam tamen amittere non potuit. Per propriam quippe voluntatem servus factus peccati [1], merito perdidit libertatem consilii. Porro per peccatum factus debitor mortis [2], quomodo iam retinere valebat libertatem complaciti?

22. De tribus ergo libertatibus quas acceperat, abutendo illa quae dicitur arbitrii, reliquis sese privavit. In eo autem abusus est, quod illam cum accepisset ad gloriam, convertit sibi in contumeliam, iuxta testimonium Scripturae dicentis: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis* [3]. Soli inter animantia datum est homini potuisse peccare, ob praerogativam liberi arbitrii. Datum est autem, non ut perinde peccaret, sed ut gloriosior appareret si non peccaret, cum peccare posset. Quid namque gloriosius ei esse poterat, quam si de ipso diceretur quod Scriptura perhibet, dicens: *Quis est hic, et laudabimus eum?* Unde ita laudandus? *Fecit enim mirabilia in vita sua.* Quae? *Qui potuit transgredi,* inquit, *et non est transgressus, facere mala, et non* [183] *fecit* [4]. Hunc ergo honorem quamdiu absque peccato fuit, servavit; amisit, cum peccavit. Peccavit autem, quia liberum ei fuit, nec aliunde profecto liberum, nisi ex libertate arbitrii, de qua utique inerat ei possibilitas peccandi. Nec fuit tamen culpa dantis, sed abutentis, qui ipsam videlicet facultatem convertit in usum peccandi, quam acceperat ad gloriam non peccandi. Nam etsi peccavit ex posse quod accepit, non tamen quia potuit, sed quia voluit. Nec enim praeva-

[1] Rom 6,17-18 [2] Rom 5,12 [3] Ps 48,13 [4] Eccli 31,9-10 (Vg: sua... qui)

tres libertades, jamás pudo perderlas. Porque, en ese caso, su sabiduría o su poder no habrían sido perfectos, como antes explicamos. Pudo querer lo que no era lícito y consentir en lo que no quería. ¿Diremos acaso que no las poseyó plenamente, sino en cierto grado, y por eso pudo perderlas?

CADA UNA DE ESTAS DOS LIBERTADES TIENE DOS GRADOS.—Ambas libertades tienen dos grados. Uno superior y otro inferior. El grado superior de la libertad de deliberación consiste en no poder pecar. Y el inferior, en poder evitar el pecado. Igualmente el grado superior de la libertad de complacencia consiste en la imposibilidad de turbarse. Y el inferior, en poder evitar la turbación. El hombre recibió en su creación el grado inferior de estas dos libertades, junto con la perfecta libertad de elección. Al pecar se privó de ambas. Pasó de la posibilidad de evitar el pecado al de la necesidad de pecar, al perder totalmente la libertad de deliberación. Y de la posibilidad de evitar la turbación pasó al de una turbación inevitable, al perder totalmente la libertad de complacencia. Sólo le quedó, para su propia desgracia, la libertad de elección, por la cual perdió las otras dos. Esta, en cambio, no pudo perderla. Convertido en esclavo del pecado por su propia voluntad se privó justamente de la libertad de deliberación. Y el que era reo de muerte por su pecado, ¿cómo podía conservar la libertad de complacencia?

22. Recibió, pues, tres clases de libertad; pero como hizo mal uso de la libertad que llamamos de elección, se privó de las otras dos. El abuso consistió en que la utilizó para su propia gloria y la puso al servicio de su propia humillación, como nos dice la Escritura: *El hombre nacido en honor no comprendió su dignidad; se puso al nivel de las bestias y se hizo semejante a ellas.* Entre todos los animales solamente el hombre tenía la posibilidad de pecar, por el privilegio de su libre albedrío. Pero no se le concedió para que pecase, sino para tener la gloria de no pecar pudiendo pecar. Qué mayor gloria para él que poderle aplicar lo que dice la Escritura: *¿Quién es? Vamos a felicitarlo.* ¿Y por qué merece esta alabanza? *Hizo maravillas en su vida.* ¿Cuáles? *Pudo desviarse y no se desvió; pudo hacer el mal y no lo hizo.* Este honor lo conservó mientras se abstuvo del pecado. Y lo perdió al pecar. Pecó porque era libre. Y era libre por su libertad de elección, la cual le otorga la posibilidad de pecar. La culpa de esto no está en el que se la dio, sino en el que abusó de ella.

La facultad que recibió para tener la gloria de no pecar, él la utilizó para pecar. Es verdad que pecó porque recibió la

ricante[5] diabolo et angelis eius, etiam alii praevaricati sunt: non quia non potuerunt, sed quia noluerunt.

23. Peccantis igitur lapsus, non dono adscribendus est potestatis, sed vitio voluntatis. Lapsus tamen ex voluntate non aeque ex voluntate resurgere iam liberum habet, quia etsi datum fuit voluntati posse stare ne caderet[6], non tamen resurgere si caderet. Non enim tam facile quis valet exire de fovea, quam facile in eam labi. Cecidit sola voluntate homo in foveam peccati; sed non ex voluntate sufficit et posse resurgere, cum iam et si velit, non possit non peccare.

VIII. 24. Quid ergo? Periit liberum arbitrium, quoniam non potest non peccare? Nequaquam; sed liberum perdidit consilium, per quod prius habuit posse non peccare, quomodo et quo iam non valet utique non turbari, inde misero accidit, quod complaciti quoque libertatem amiserit, per quam et ante habuit posse non turbari.

QUOD QUAMVIS HOMO NON PECCARE NON POSSIT, TAMEN LIBERUM ARBITRIUM NON AMISIT.—Manet ergo, etiam post peccatum, liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit excutere a peccato sive miseria, non liberi arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquiarum libertatum privationem. Neque enim ad liberum arbitrium, quantum in se est, pertinet, aut aliquando pertinuit, posse vel sapere, sed tantum velle: nec potentem facit creaturam, nec sapientem, sed tantum volentem. Non ergo si potens aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisse putanda erit. Ubi enim non est voluntas, nec libertas. [184]. Non dico si velle bonum, sed si velle omnino creatura desierit, fatendum sine contradictione, ubi non iam ex voluntate bonitas, sed ipsa ex toto voluntas perit, etiam liberum deperire arbitrium. Quod si velle bonum tantum non poterit, signum est quod ei desit liberum, non arbitrium, sed consilium. Si autem non quidem velle, sed ad id quod iam vult bonum, ei posse defuerit, noverit sibi deesse liberum complacitum, non liberum periisse arbitrium. Si ergo liberum arbitrium ita ubique sequitur voluntatem, ut nisi illa penitus esse desinat, isto non careat, voluntas vero sicut in bono, ita etiam in malo aeque perdurat, aeque profecto et liberum arbitrium tam in malo quam in bono integrum perseverat. Et quomodo voluntas etiam posita in miseria non desinit esse voluntas, sed

[5] Is 24,16 [6] 1 Cor 10,12

posibilidad de hacerlo. Pero no lo hizo porque pudo, sino porque quiso. Lo mismo sucedió con el diablo y los ángeles rebeldes. No se rebelaron porque pudieron, sino porque quisieron.

23. Por eso la caída del pecador no se debe atribuir a la facultad de poder hacerlo, sino al vicio de la voluntad. Pero quien ha caído por su propia voluntad no es libre para levantarse gracias a esa voluntad. La voluntad tenía la posibilidad de no caer, mas no la de levantarse si caía. No es tan fácil salir de un precipicio como caer en él. El hombre cayó por su propia voluntad en el abismo del pecado. Pero no le basta la voluntad para poder salir de él, porque, aunque quiera, no puede evitar ya el pecado.

VIII. 24. ¿En qué quedamos? ¿Perdió la libertad de elección al no poder evitar el pecado? En absoluto. Lo que perdió fue la libertad de deliberación, que le otorgaba la posibilidad de no pecar. Y vive también sometido a la turbación porque perdió la libertad de complacencia, que le daba la posibilidad de no turbarse.

EL HOMBRE, AUNQUE NO PUEDE EVITAR EL PECADO, NO HA PERDIDO EL LIBRE ALBEDRÍO.—Por lo tanto, incluso después del pecado, subsiste el libre albedrío; pobre, pero íntegro. Y el hecho de que el hombre, por sí mismo, no sea capaz de liberarse del pecado y de sus miserias no significa que carezca de la libertad de elección, sino de las otras dos libertades. Del libre albedrío no depende ni ha dependido nunca el poder o el saber, sino solamente el querer. Ni hace al hombre sabio o poderoso, sino únicamente capaz de querer. Por eso, el libre albedrío no lo pierde cuando deja de ser sabio o poderoso, sino cuando deja de querer. Si falta la voluntad, tampoco hay libertad. No digo si cesa de querer el bien, sino si deja de querer.

En ese caso, sin lugar a dudas, no sólo le falta la bondad a la voluntad, sino que la voluntad misma ya no existe, y, por lo tanto, ha desaparecido el libre albedrío.

Pero cuando solamente se siente incapaz de hacer el bien, es señal de que le falta la libertad de deliberación, no la de elección. De igual manera, si es capaz de querer y no puede hacer el bien que quiere, es porque le falta la libertad de complacencia; pero mantiene intacta la libertad de elección. Por tanto, el libre albedrío va siempre unido a la voluntad. Y sólo deja de existir cuando ha desaparecido la voluntad. Esta existe igualmente en los buenos y en los malos. El libre albedrío permanece tan íntegro en unos como en otros. Y así como la voluntad no deja de ser ella misma, aunque se hunda en la

dicitur et est misera voluntas, sicut et beata voluntas, ita nec liberum arbitrium destruere sive, quantum in se est, aliquatenus imminuere poterit quaecumque adversitas vel necessitas.

25. Sed licet ubique pariter sine sui diminutione perduret, non tamen pariter sicut de bono potuit per se in malum corruere, ita quoque per se de malo in bonum poterit respirare. Et quid mirum si iacens non valet per se resurgere, quod stans in aliquod melius nullo suo conatu valebat proficere? Denique dum adhuc duas alias libertates ex aliqua parte secum haberet, non potuit de inferioribus illarum gradibus ad superiores ascendere, hoc est de posse non peccare et de posse non turbari ad non posse peccare et non posse turbari. Quodsi libertatibus illis etiam utcumque adiutum, non praevaluit tamen de bono se in melius extendere, quanto minus eisdem prorsus destitutum, de malo iam in id, quod fuit bonum, poterit per seipsum emergere?

26. Habet igitur homo necessarium Dei virtutem et Dei sapientiam Christum [1], qui ex eo quod sapientia est, verum ei sapere reinfundat in restaurationem liberi consilii, et ex eo quod virtus est, plenum posse restituat [185] in reparationem liberi complaciti, quatenus ex altero perfecte bonus, peccatum iam nesciat, ex altero plene beatus, adversum nil sentiat. Sed sane ista perfectio in futura vita exspectetur, quando utraque nunc amissa libertas, libero arbitrio plenarie restaurabitur, non quomodo iusto cuivis in hoc saeculo, quantumcumque perfecto, non quomodo vel ipsis primis hominibus datum fuit eas habere in paradiso, sed sicut iam nunc angeli possident in caelo. Interim vero sufficiat, in hoc corpore mortis [2] atque in hoc saeculo nequam [3], ex libertate quidem consilii peccato non oboedire in concupiscentia, ex libertate autem complaciti adversa non formidare pro iustitia. Est autem in hac carne peccati [4] et in hac diei malitia [5] non mediocre sapere, peccato, etsi non ex toto carere, certe non consentire; et est posse non parvum, adversa, etsi necdum omnino feliciter non sentire, viriliter tamen pro veritate contemnere.

27. Discendum sane hic interim nobis est ex libertate consilii iam libertate arbitrii non abuti, ut plene quandoque frui possimus libertate complaciti. Sic profecto Dei in nobis reparamus imaginem, sic antiquo honori illi capessendo, quem per peccatum amisimus, per gratiam praeparamur. Et beatus qui de se audire merebitur: *Quis est hic, et laudabimus eum? Fecit*

[1] 1 Cor 1,24 [2] Rom 7,24 [3] Gal 1,4 [4] Rom 8,3 [5] Mt 6,34

miseria, sino que la llamamos y es una voluntad pobre, o en el caso contrario, una voluntad dichosa. Tampoco al libre albedrío lo puede anular o disminuir alguna clase de adversidad o coacción.

25. Aunque no sufre menoscabo alguno, es incapaz de pasar por sí misma del mal al bien. Mientras que fue capaz de caer del bien en el mal. Y nada tiene de extraño que no pueda levantarse después de su caída, pues cuando se mantenía erguida era incapaz de subir a otro grado mejor. Además, cuando poseía de algún modo aquellas dos libertades, tampoco podía elevarse del grado inferior al superior, esto es, de la posibilidad de no pecar o de no turbarse a la imposibilidad de pecar y turbarse. Y si, ayudado de aquellas dos libertades, no pudo pasar de lo bueno a lo mejor, mucho menos podrá apartarse del mal para volver al bien cuando está privado totalmente de ellas.

26. El hombre, pues, necesita a Cristo, fuerza y sabiduría de Dios. Como sabiduría, le comunica un nuevo conocimiento de la verdad, devolviéndole la libre deliberación. Y como fuerza, le restituye la capacidad plena de ponerla en práctica por la libertad de complacencia. Con lo primero se hace perfectamente bueno y exento de pecado; y con lo segundo, completamente feliz y libre de toda contrariedad. Esta perfección la esperamos en la otra vida cuando al libre albedrío se le restituya en plenitud la libertad perdida. No como la poseen los justos en la tierra, ni como disfrutaron de ella los primeros padres en el paraíso, sino como gozan de ella los ángeles en el cielo.

Ahora, mientras vivimos en este cuerpo mortal y en este mundo perverso, hemos de contentarnos con dominar la concupiscencia con la libertad de deliberación y no desmayar en la lucha por la justicia, mediante la libertad de complacencia. Mientras vivimos envueltos en el pecado y en la malicia de la vida, mucho conseguiremos si no consentimos en el pecado, ya que no podemos librarnos enteramente de él. Y es también una señal de gran fortaleza superar valientemente las adversidades por amor a la verdad, aunque no seamos totalmente insensibles a ellas.

27. Mientras tanto, aprendamos en esta vida de la libertad de deliberación a no abusar de la libertad de complacencia. De este modo restauramos en nosotros la imagen de Dios y nos preparamos por la gracia a recobrar aquella primera dignidad que perdimos por el pecado. Dichoso quien merezca oír de sí mismo. *¿Quién es ése? Vamos a felicitarlo. Hizo maravillas en*

enim mirabilia in vita sua[6]*: qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit*[7].

IX. 28. IN TRIBUS DE QUIBUS LOQUITUR LIBERTATIBUS OSTENDIT IMAGINEM ET SIMILITUDINEM CONDITORIS CONTINERI.—Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri, et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis, quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur.

[186] SIMILE AETERNITATI LIBERUM DICIT ARBITRIUM.—Nam etsi habuerit initium, nescit tamen occasum, nec de iustitia vel gloria capit augmentum, nec de peccato sive miseria detrimentum. Quid aeternitati similius, quod non sit aeternitas? Porro in aliis duabus libertatibus, quoniam non solum ex parte minui, sed et ex toto amitti possunt, accidentalis quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae, imagini superducta cognoscitur. Denique et amisimus illas per culpam, et per gratiam recuperavimus; et quotidie alii quidem plus, alii minus, aut in ipsis proficimus, aut ab ipsis deficimus. Possunt etiam sic amitti, ut iam non valeant recuperari; possunt et ita possideri, ut nec amitti queant aliquo modo, nec minui.

29. Huius bipertitae similitudinis sapientiae et potentiae Dei, non quidem gradu summo, sed qui ipsi tamen esset proximior, homo in paradiso conditus est. Quid enim vicinius ad non posse peccare vel turbari —in quo utique iam sanctos angelos stare et Deum semper esse dubium non est—, quam posse et non peccare, et non turbari, in quo homo profecto creatus est? A quo illo per peccatum, immo nobis in illo et cum illo corruentibus, rursus per gratiam, non quidem ipsum, sed pro ipso quemdam inferiorem gradum recepimus. Neque enim hic possumus penitus esse sine peccato seu miseria: possumus tamen, gratia iuvante, nec peccato superari, nec miseria. Quamquam tamen Scriptura loquatur: *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat*[1]; sed hoc dictum est de praedestinatis ad vitam: non quod omnino non peccent, sed quod peccatum ipsis non imputetur, quod vel punitur condigna paenitentia, vel in caritate absconditur. *Caritas* quippe *cooperit multitudinem peccatorum*[2], et: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et*

[6] Eccli 31,9 [7] Eccli 31,10 [1] 1 Io 3,9 (Vg: peccatum non facit) [2] 1 Pet 4,8 (Vg: Caritas operit)

su vida. Pudo desviarse y no se desvió; pudo hacer el mal y no lo hizo.

IX. 28. EN ESTAS LIBERTADES CONSISTE LA IMAGEN Y SEMEJANZA DEL CREADOR.—Creo que la imagen y semejanza del Creador con las que fuimos creados se encierran en estas tres clases de libertad: la imagen en la libertad de elección, y en las otras dos, cada uno de los aspectos de la semejanza. Si el libre albedrío es incapaz de sufrir el menor defecto o disminución es porque ha recibido más particularmente el sello de la imagen indeleble y sustancial de la divinidad.

EL LIBRE ALBEDRÍO ES SEMEJANTE A LA ETERNIDAD.—Aunque ha tenido principio, no conoce el ocaso. No crece con la justicia y la gloria ni disminuye con el pecado o la debilidad. ¿Hay algo más semejante a la eternidad sin ser la eternidad? Las otras dos libertades, como pueden disminuir y hasta perderse del todo, constituyen más bien una especie de semejanza accidental con la sabiduría y con el poder divinos añadidos a la imagen. Estas las perdemos con la culpa y las recuperamos con la gracia. Y de hecho cada día, unos más y otros menos, avanzamos o retrocedemos en ellas. También pueden perderse sin esperanza de recuperarlas. Y pueden poseerse con tal seguridad que es imposible se pierdan o disminuyan.

29. El hombre fue creado en el paraíso con esta doble semejanza de la sabiduría y del poder de Dios. No en el grado sumo, sino en otro muy próximo. ¿Hay algo más cercano a la imposibilidad de pecar o turbarse —de que sin duda alguna disfrutan los santos ángeles y el mismo Dios— que la posibilidad de evitar el pecado y toda clase de turbación en que fue creado el hombre? De ese estado cayó por el pecado, y nosotros con él. Mas por la gracia recibimos nuevamente no ese mismo grado, sino otro inferior. Ahora no podemos evitar totalmente el pecado y las miserias, pero con la ayuda de la gracia podemos no dejarnos vencer ni por el pecado ni por la debilidad. Dice la Escritura: *Quien ha nacido de Dios no comete pecado.* Pero esto sólo se refiere a los predestinados a la vida. Y no quiere decir que no pequen nunca, sino que no se les imputa el pecado, porque lo expían con una saludable penitencia o lo cubren con la caridad. *La caridad sepulta un sinfín de pecados.* Y: *Dichoso el que está absuelto de sus culpas*

quorum tecta sunt peccata [3], et: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum* [4].

[187] RATIONALIUM CREATURARUM GRADUS PULCHRE DISCERNIT.—Divinae igitur similitudinis summum gradum summi angeli tenent, nos infimum; Adam tenuit medium, porro daemones nullum. Supernis nempe spiritibus datum est sine peccato et miseria perdurare, Adae autem absque his quidem esse, sed non etiam permanere, nobis vero ne esse quidem absque his, sed ipsis tantum non cedere. Ceterum diabolus et membra eius, sicut numquam volunt reluctari peccato, sic numquam possunt poenam declinare peccati.

30. LIBERUM CONSILIUM LIBERUMQUE COMPLACITUM SIMILITUDINI, PORRO LIBERUM ARBITRIUM EIUS IMAGINI DEPUTAT.—Cum ergo duae istae libertates, consilii scilicet atque complaciti, per quas rationali creaturae vera sapientia et potentia ministratur, ita Deo, prout vult, dispensante, quibusque pro causis, locis, temporibus, varientur, quatenus in terris modice, in caelestibus plenarie, mediocriter in paradiso, apud inferos nullatenus habeantur, libertas vero arbitrii de ipso, quo condita est, statu aliquatenus non mutetur, sed aequaliter semper, quantum in se est, a caelis, terris, inferis possideatur, merito illae similitudini, haec imagini deputantur. Et quidem apud inferos, quod utraque libertas perierit, illae scilicet quae ad similitudinem pertinere dicuntur, Scripturarum testatur auctoritas. Nam verum illic sapere, quod utique de consilii libertate concipitur, omnino non esse, locus ille manifestat, ubi legitur: *Quodcumque potest manus tua constanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia est apud inferos, quo tu properas* [5]. Porro de potentia, quae per libertatem complaciti datur, Evangelium sic loquitur: *Ligatis manibus ac pedibus, proicite eum in tenebras exteriores* [6]. Quid nempe est manuum pedumque ligatio, nisi omnimoda potestatis ablatio?

31. QUOD VOLUNTAS MALA IN TORMENTIS ETIAM PERSEVERET, NOLENDO SE PUNIRI, QUOD IUSTUM EST.—Sed dicit aliquis: «Quomodo non est ibi aliquod sapere, ubi mala quae tolerantur, cogunt paenitere malorum quae facta sunt? Numquid aut in tormentis quispiam non paenitere, aut paenitere mali, non esse sapere potest»? Hoc autem recte opponeretur, si opus tantum peccati, et non [188] etiam voluntas mala puniretur. Nulli quippe dubium est, quod nemo in tormentis positus actum iterare peccati delectetur. Verumtamen si voluntas etiam in tormentis mala perdurat, quid ponderis habet operis abne-

[3] Ps 31,1 [4] Ps 31,2 [5] Eccle 9,10 (Vg: quodcumque facere, tua instanter... erunt apud) [6] Mt 22,13 (Vg: et pedibus eius mittite)

y a quien le han sepultado sus pecados. Dichoso el hombre a quien el Señor no le apunta el delito.

DISTINGUE BELLAMENTE LOS DIVERSOS GRADOS DE LAS CRIATURAS RACIONALES.—Los ángeles tienen el grado más alto de esta semejanza divina, nosotros el más bajo. Adán tuvo un grado intermedio, y los demonios no tienen ninguno. A los espíritus celestes se les concedió permanecer libres de pecado y de toda clase de miseria. A Adán se le concedió estar libre de ambas cosas, mas no la perseverancia en este estado. Nosotros no podemos estar libres del pecado y de la miseria, pero sí podemos luchar y no sucumbir ante ellos. El diablo y sus secuaces, como no quieren resistir nunca al pecado, tampoco pueden escapar a su pena.

30. LA LIBERTAD DE DELIBERACIÓN Y DE COMPLACENCIA LA ATRIBUYE A LA SEMEJANZA, Y LA LIBERTAD DE ELECCIÓN A LA IMAGEN.—Estas dos libertades, de deliberación y complacencia, por las cuales Dios comunica a las criaturas racionales la verdadera sabiduría y la fuerza, varían según las causas, lugares y tiempos. En la tierra se goza poco de ellas. En el cielo, plenamente. En el paraíso, en un grado medio. Y absolutamente nada en el infierno. La libertad de elección permanece siempre invariable desde el primer estado de su creación, y es idéntica en el cielo, en la tierra y en el infierno. Por eso atribuimos las dos primeras a la semejanza. Consta por el testimonio de las Escrituras que en el infierno no existen las libertades que expresan la semejanza con Dios. Allí es imposible apreciar la verdad propia de la libertad de deliberación, como lo indica aquel texto: *Todo lo que está a tu alcance hazlo con empeño, pues no se trabaja ni se planea, ni hay conocer ni saber en el abismo adonde te encaminas.* Sobre la posibilidad de hacer el bien, que procede de la libertad de complacencia, dice el Evangelio: *Atadlo de pies y manos y arrojadlo fuera a las tinieblas.* Este encadenamiento de pies y manos no es otra cosa que la privación absoluta de toda clase de poder.

31. LA VOLUNTAD PERVERSA SUBSISTE TAMBIÉN EN LOS TORMENTOS Y RECHAZA SER CASTIGADA COMO MERECE.—Pero alguno me dirá: ¿Es posible que desaparezca toda sensatez cuando las penas que se sufren inducen al arrepentimiento de los pecados cometidos? ¿Podrá alguien no sentir este pesar en medio de tales tormentos? ¿No es sensatez este dolerse del mal? Sería válida esta objeción si solamente se castigara allí la acción mala. Pero también se castiga la mala voluntad. Está fuera de duda que ningún condenado se deleita en repetir la acción pecaminosa; mas si la voluntad persiste en su maldad

gatio, ut ideo sapere quis putetur, quod iam in mediis flammis luxuriari non libeat? Denique *in malevolam animam non introibit sapientia* [7]. Unde autem probabimus quod mala et in poenis voluntas perseveret? Certe, ut cetera omittam, nollent omnino puniri. Iustum est autem puniri, qui punienda gesserunt. Nolunt igitur quod iustum est. Sed qui non vult quod iustum est, iusta eius voluntas non est. Eo ergo iniusta, ac per hoc et mala est voluntas, quo iustitiae non concordat. Duo sunt quae iniustam comprobant voluntatem, vel cum peccare, vel cum impune peccasse libet. Quibus ergo peccare libuit quamdiu licuit, et cum iam non possunt, inultum manere volunt quod peccaverunt, quid in hoc verae sapientiae, quid bonae voluntatis apparet? Sed esto, paenitet eos peccasse: numquid non tamen, si optio detur, malint adhuc peccare, quam poenam sustinere peccati? Et tamen illud iniquum est, hoc iustum. Quando vero voluntas bona magis quod iniquum, quam quod iustum est, eligeret? Ceterum non vere paenitent, qui non tam dolent se sibi vixisse, quam hoc ipsum iam non posse. Denique foris ostenditur quid intus agatur. Nam quamdiu corpus vivit in flamma, tamdiu constat in malitia persistere voluntatem. Itaque de similitudine, quae in consilii et item complaciti libertate continetur, apud inferos penitus nihil est nec esse potest, imagine tamen etiam illic per liberum arbitrium immobili permanente.

X. 32. Sed neque in hoc saeculo aeque inveniri uspiam posset similitudo, sed adhuc hic foeda et deformis iacuisset imago, si non evangelica illa mulier lucernam accenderet [1], id est Sapientia in carne appareret, everteret domum, videlicet vitiorum, drachmam suam requireret quam perdiderat, hoc est imaginem suam, quae nativo spoliata decore, sub pelle peccati sordens, tamquam in pulvere latitabat, inventam tergeret et tolleret de regione dissimilitudinis, pristinamque in speciem reformatam, similem faceret illam in [189] gloria sanctorum [2], immo sibi ipsi per omnia redderet quandoque conformem, cum illud Scripturae videlicet impleretur: *Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* [3]. Et revera cui potius id operis congruebat, quam Dei Filio, *qui cum sit splendor et figura substantiae Patris,* portans verbo universa [4], ex utroque facile munitus apparuit, et unde reformaret deformem, et unde debilem confortaret, dum et de splendore figu-

[7] Sap 1,4 [1] Lc 15,8 [2] Eccli 45,2 [3] 1 Io 3,2 (Vg: scimus quoniam) [4] Hebr 1,3

aun en medio de los tormentos, de nada le vale renunciar al acto malo. Y no da muestras de cordura, ya que, abrasada por el fuego, no siente el atractivo de la lujuria. Además: *En el alma maliciosa no entrará la sensatez.* ¿Y quién nos dice que la voluntad sigue siendo mala en medio de los tormentos? Prescindiendo de otros argumentos, el hecho de que no quiere ser castigada. La justicia exige que se castigue a quienes obran el mal. Ellos no aceptan lo que es justo. Y el que rechaza lo que es justo, manifiesta que su voluntad no es justa. Es injusta porque no se conforma con la justicia. Y así es una voluntad mala. Hay dos cosas que demuestran que la voluntad no es justa, el deseo de pecar y el de no ser castigado después de haber pecado. Quien se ha complacido en pecar cuando ha podido o quiere quedar impune cuando ya no puede pecar, carece de sensatez y de buena voluntad.

Supongamos que se arrepienten de su pecado. Si tuvieran ocasión, ¿no preferirían volver a pecar antes que sufrir la pena del pecado? Y, sin embargo, lo primero es injusto; lo segundo justo. Una voluntad buena no prefiere nunca lo injusto a lo justo. Por lo demás, los que no se duelen de haber vivido a su antojo, sino de que ya no pueden hacerlo, no están verdaderamente arrepentidos. Además, las manifestaciones exteriores revelan el interior. Si el cuerpo está envuelto en llamas es porque la voluntad está llena de maldad. Por eso en el infierno no existe ni puede existir la semejanza, que consiste en la libertad de deliberación y de complacencia. La imagen, en cambio, permanece inmutable por la libertad de elección.

X. 32. Ni siquiera en este mundo podríamos encontrar la semejanza, sino una imagen fea y deforme, a no ser que la mujer del Evangelio no hubiera encendido la lámpara. Me refiero a la Sabiduría encarnada, que limpió la casa de toda clase de vicios para buscar la moneda que había perdido, es decir, su imagen. Esta ya no tenía su belleza natural, pues estaba cubierta del fango del pecado y medio enterrada en el polvo. Cuando la encontró, la limpió y la sacó de la región de la desemejanza. La volvió a su prístina belleza, le dio la gloria de los santos y la hizo semejante en todo a ella misma, para que se cumpliera lo que dice la Escritura: *Sabemos que cuando se manifieste seremos como El, porque le veremos tal cual es.* Nadie mejor que el Hijo de Dios para realizar esta obra. *El es el reflejo de la gloria del Padre y la impronta de su ser;* sostiene el universo con su palabra, posee en abundancia las dos cosas necesarias para restaurar lo que está deforme y robustecer lo débil. Con el resplandor de su rostro disipa las tinieblas del pecado y devuelve

rae, fugans tenebras peccatorum, redderet sapientem, et ex virtute verbi contra tyrannidem daemonum potentem efficeret.

33. Venit ergo ipsa forma, cui conformandum erat liberum arbitrium, quia ut pristinam reciperet formam, ex illa erat reformandum, ex qua fuerat et formatum. Forma autem, sapientia est, conformatio, ut faciat imago in corpore, quod forma facit in orbe. Porro illa *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* [5]. Attingit a fine usque ad finem [6], hoc est a summo caelo [7] usque ad inferiores partes terrae [8], a maximo angelo usque ad minimum vermiculum. Attingit autem fortiter [9], non quidem mobili discursione, vel locali diffusione, vel subiectae creaturae tantum officiali administratione, sed substantiali quadam et ubique praesenti fortitudine, qua utique universa potentissime movet, ordinat, administrat. Et haec omnia nulla sui cogitur facere necessitate. Nec enim aliqua in his laborat difficultate, sed disponit omnia suaviter [10] placida voluntate. Vel certe attingit a fine usque ad finem [11], hoc est ab ortu creaturae usque ad finem destinatum a Creatore, sive in quem urget natura, sive quem accelerat causa, sive quem concedit gratia. Attingit fortiter [12], dum nil horum evenit, quod non, prout vult [13], potenti praeordinet providentia.

34. Sic ergo et liberum arbitrium suo conetur praeesse corpori, ut praeest sapientia orbi, attingens et ipsum a fine usque ad finem [14] fortiter, imperans scilicet singulis sensibus et artubus tam potenter, quatenus non sinat regnare [190] peccatum in suo mortali corpore [15], nec membra sua det arma iniquitati, sed exhibeat servire iustitiae [16]. Et ita iam non erit homo servus peccati [17], cum peccatum non fecerit, a quo utique liberatus, iam libertatem recuperare consilii, iam suam vindicare incipiet dignitatem, dum divinae in se imagini condignam vestierit similitudinem, immo antiquam reparaverit venustatem. Curet autem haec agere non minus suaviter quam fortiter [18], hoc est non ex tristitia aut ex necessitate [19], quod est initium, non plenitudo sapientiae, sed prompta et alacri voluntate, quod facit acceptum sacrificium, quoniam *hilarem datorem diligit Deus* [20]. Sicque per omnia imitabitur sapientiam, dum et vitiis resistet fortiter, et in conscientia requiescet suaviter.

[5] Sap 8,1 (Vg: attingit ergo) [6] Sap 8,1 [7] Ps 18,7 [8] Eph 4,9 [9] Sap 8,1 [10] Sap 8,1 [11] Sap 8,1 [12] Sap 8,1 [13] 1 Cor 12,11 [14] Sap 8,1 [15] Rom 6,12 [16] Rom 6,13 [17] Rom 6,6 [18] Sap 8,1 [19] 2 Cor 9,7 [20] 2 Cor 9,7

la sabiduría. Y con la fuerza de su palabra da poder para resistir la tiranía del demonio.

33. Vino, pues, la forma a la cual se debía conformar el libre albedrío; porque para recuperar la forma primera sólo podía reformarla quien la había formado. Esta forma es la Sabiduría. Y la conformación consiste en que la imagen realiza en el cuerpo lo que la forma hace en el universo. *Esta alcanza con vigor de extremo a extremo y gobierna suavemente el universo.* Alcanza de extremo a extremo, esto es, desde lo alto del cielo hasta lo profundo de la tierra, desde el ángel más glorioso hasta el gusano más insignificante. Y lo alcanza con vigor. No por movimientos sucesivos, cambios de lugar, o por medio de otras criaturas, sino por una fuerza sustancial y siempre presente con la cual mueve, ordena y gobierna poderosamente el universo. Y todo esto lo hace sin ninguna coacción interior.

Tampoco encuentra dificultad alguna en gobernar suavemente el universo, pues lo hace con su apacible voluntad. Alcanza también de extremo a extremo, esto es, desde que nace la criatura hasta que alcanza la meta que le está destinada por su Creador; ya sea por el impulso de la naturaleza, por causas segundas, o por el don de la gracia. Lo alcanza con vigor, porque nada de todo esto sucede sin su voluntad y sin la disposición de su providencia omnipotente.

34. El libre albedrío debe, pues, esforzarse en tener el mando sobre el cuerpo, así como la sabiduría preside el universo alcanzándolo con vigor de extremo a extremo. Es decir, gobernando con tal firmeza los sentidos y articulaciones, que no permita al pecado dominar su cuerpo mortal, ni que sus miembros sean instrumentos de la maldad, sino servidores de la justicia. De este modo, el hombre ya no es esclavo del pecado, porque no cometerá pecado. Libre de él comienza a recuperar la libertad de deliberación y a disfrutar de su propia dignidad. Porque se reviste de la imagen divina que lleva en sí mismo, con la semejanza que le conviene, y vuelve a recobrar su hermosura original. Procure hacer todo esto con mucha suavidad y fortaleza, es decir, no a disgusto ni por compromiso; esto sería el comienzo y no la plenitud de la sabiduría. Hágalo con una voluntad pronta y gozosa, que hace agradable el sacrifico. Porque *Dios ama al que da con alegría.* E imitará perfectamente a la Sabiduría si resiste con firmeza los vicios y reposa dulcemente en su conciencia.

35. Verum cuius ad talia provocamur exemplo, indigemus et adiutorio, quo ipsi videlicet per ipsam conformemur, atque in eamdem imaginem transformemur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu [21]. Ergo si a Domini Spiritu, iam non a libero arbitrio. Nemo proinde putet ideo dictum liberum arbitrium, quod aequa inter bonum et malum potestate vel facilitate versetur, cum cadere quidem per se potuerit, non autem resurgere, nisi per Domini Spiritum. Alioquin nec Deus, nec angeli sancti, cum ita sint boni, ut non possint esse et mali, nec praevaricatores item angeli, cum ita sint mali, ut iam non valeant esse boni, liberi arbitrii esse dicentur. Sed et nos illud post resurrectionem amissuri sumus, quando utique inseparabiliter alii bonis, alii malis admixti fuerimus.

QUOD NEC DEUS, NEC DIABOLUS LIBERO ARBITRIO CAREAT.—Ceterum nec Deus caret libero arbitrio, nec diabolus, quoniam quod ille esse non potest malus, non infirma facit necessitas, sed firma in bono voluntas, et voluntaria firmitas; quodque is non valet in bonum respirare, non aliena facit violenta oppressio, sed sua ipsius in malo obstinata voluntas ac voluntaria obstinatio. Nunc igitur ex eo potius liberum dicitur arbitrium, quod sive in bono, sive [191] in malo, aeque liberam faciat voluntatem, cum nec bonus quispiam, nec item malus dici debeat aut esse valeat, nisi volens. Tali iam ratione non incongrue dicetur ad bonum se et ad malum habere aequaliter, quod utrobique videlicet par sit ei, non quidem in electione facilitas, sed in voluntate libertas.

XI. 36. Hac sane dignitatis divinae, ut dictum est, praerogativa rationalem singulariter creaturam Conditor insignivit, quod quemadmodum ipse sui iuris erat suaeque ipsius voluntatis, non necessitatis erat quod bonus erat, ita et illa quoque sui quodammodo iuris in hac parte exsisteret, quatenus nonnisi sua voluntate, aut mala fieret et iuste damnaretur, aut bona maneret et merito salvaretur. Non quod ei propria sufficere posset voluntas ad salutem, sed quod eam nullatenus sine sua voluntate consequeretur. Nemo quippe salvatur invitus.

QUOD DEUS NEMINEM IUDICAT SALUTE DIGNUM, NISI QUEM INVENERIT VOLUNTARIUM.—Nam quod legitur in Evangelio: *Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum* [1], item in alio loco: *Compelle intrare* [2], nihil impedit, quia profecto quantoscumque trahere vel compellere videatur ad salutem benignus Pater, qui omnes vult salvos fieri [3], nullum tamen iudicat salute dignum, quem ante non probaverit volunta-

[21] 2 Cor 3,18 [1] Io 6,44 (Vg: potest venire, Pater qui misit me) [2] Lc 14,23

35. Mas para alcanzar esto necesitamos la ayuda del que nos estimula con su ejemplo. A fin de hacernos conformes a su imagen es preciso que nos vayamos transformando en su imagen, de gloria en gloria, movidos por el Espíritu del Señor. Por lo tanto, si es por el Espíritu del Señor no es por el libre albedrío. Y nadie piense que el libre albedrío tiene ese nombre porque tiene idéntico poder y facultad para hacer el bien o el mal. Puede caer en el mal y no puede salir del mismo si no es por el Espíritu del Señor. En ese caso deberíamos afirmar que Dios y sus ángeles no tienen libertad de elección, ya que son buenos e incapaces de ser malos. Ni los ángeles rebeldes, que son malos e incapaces de ser buenos. Lo mismo que nosotros después de la resurrección, cuando nos unamos definitivamente con los buenos o con los malos.

NI DIOS NI EL DIABLO CARECEN DE LIBRE ALBEDRÍO.—Es cierto que ni Dios ni el diablo están privados del libre albedrío. Si Dios no puede ser malo no se debe a una debilidad natural, sino a una voluntad firme en el bien y a una firmeza voluntaria. Y si el demonio no puede dirigirse hacia el bien, no se debe a una opresión violenta y ajena, sino a su propia voluntad obstinada y a su voluntaria obstinación. Por consiguiente, el libre albedrío tiene ese nombre porque deja siempre libre a la voluntad, sea para el bien o para el mal. Nadie, sino el que quiere, puede parecer bueno o malo, según sus obras. Por esta razón es lícito afirmar que se dirige igualmente hacia el bien que hacia el mal. En ambos casos tiene, si no idéntica facilidad de elección, sí la misma libertad de la voluntad.

XI. 36. El Creador ha honrado a la criatura racional con esta maravillosa participación de la divinidad, o dignidad divina; lo mismo que El es dueño de sí y es bueno por su propia voluntad y no por necesidad, también ella es dueña de sí misma en este aspecto. Si hace el mal, por propia voluntad lo hace. Y si se condena, también es por propia voluntad. O permanece en el bien y merece la salvación. Esto no quiere decir que para salvarse baste querer, sino que la salvación es imposible sin el concurso de la voluntad. Nadie se salva contra su querer.

DIOS SÓLO JUZGA DIGNO DE LA SALVACIÓN AL QUE LA DESEA VOLUNTARIAMENTE.—Leemos en el Evangelio: *Nadie puede venir a mí si mi Padre no le atrae.* Y en otro lugar: *Oblígales a entrar.* Aunque el Padre misericordioso parece que atrae y fuerza a todos a la salvación, porque quiere que todos se salven, sin embargo, sólo juzga digno de la salvación al que la recibe voluntariamente. Esto es lo que El pretende cuando

rium. Hoc quippe intendit, cum terret aut percutit, ut faciat voluntarios, non salvet invitos, quatenus dum de malo in bonum mutat voluntatem, transferat, non auferat libertatem. Quamquam tamen non semper inviti trahimur: nec enim caecus aut fessus contristatur cum trahitur. Et Paulus ad manus tractus est Damascum [4], utique non invitus. Trahi denique spiritualiter volebat, quae et hoc ipsum magnopere flagitabat in Canticis: *Trahe me*, ait, *post te; in odorem unguentorum tuorum currimus* [5].

37. Deinde quod e regione scriptum est: *Unusquisque tentatur a propria concupiscentia abstractus et illectus* [6], et illud: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa* **[192]** *cogitantem* [7], et item illud Apostoli: *Invenio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivum me ducentem in legem peccati, quae est in membris meis* [8], haec omnia putari possunt cogere voluntatem et praeripere libertatem. At vero quantislibet quis intus forisve tentationibus urgeatur, libera profecto semper, quantum ad arbitrium spectat, voluntas erit: libere quippe de suo nihilominus consensu iudicabit. Quantum autem pertinet ad consilium sive complacitum, carnis interim concupiscentia vitaeque miseria reluctante, minus quidem se liberam sentit, sed prorsus non malam, dum malo non consentit.

APOSTOLI SENTENTIA CONQUERENTIS CAPTIVUM SE TRAHI IN LEGE PECCATI.—Denique Paulus, qui captivum se in legem trahi peccati conqueritur [9], haud dubium quin ex minus plena libertate consilii, consensum tamen sanum atque in bono quoque iam ex magna parte se habere liberum gloriatur: *Iam non ego,* inquiens, *operor illud* [10]. Unde hoc confidis [11], o Paule? Quoniam *consentio,* ait, *legi Dei, quoniam bona est* [12], et rursum: *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* [13]. Oculo exsistente simplici, totum corpus lucidum [14] esse praesumit. Sano consensu tractum licet peccato, vel captivum miseria, liberum se in bono profiteri non dubitat. Unde et fidens generaliter infert: *Nihil ergo damnationis est his qui sunt in Christo Iesu* [15].

XII. 38. Sed videamus de his, qui poenarum mortisve timore fidem verbotenus negare compulsi sunt, ne forte iuxta

[3] 1 Tim 2,4 [4] Act 9,8 [5] Cant 1,3 (Vg: curremus in) [6] Iac 1,14 (Vg: unisquisque vero, a concupiscentia sua) [7] Sap 9,15 (Vg: corpus enim, inhabitatio deprimit) [8] Rom 7,21-23 (Vg: video autem, et captivantem me in lege) [9] Rom 7,23 [10] Rom 7,20 [11] Rom 14,14 [12] Rom 7,16 (Vg: *om* Dei) [13] Rom 7,22 [14] Mt 6,22 [15] Rom 8,1 (Vg: ergo nunc, iis qui)

infunde temor o castigo. Trata de estimular nuestra voluntad en vez de salvarnos en contra de nuestra voluntad. Cambiar la voluntad del mal al bien, no anulando, sino transformando la libertad. Cuando nos dejamos atraer, no siempre es contra nuestro deseo. El ciego y el cansado se dejan llevar gustosamente. Pablo se dejó conducir de la mano a Damasco, sin repugnancia alguna. Y también deseaba ser arrebatada espiritualmente la que suspiraba a gritos en el Cantar: *¡Arrástrame en pos de ti; corramos al olor de tus perfumes!*

37. Otras veces parece decirnos la Escritura todo lo contrario: *A cada uno le viene la tentación cuando su propio deseo le arrastra y le seduce. El cuerpo mortal es lastre del alma, y la tienda terrestre abruma la mente pensativa.* O, como dice el Apóstol: *Siento en mis miembros otra ley que repugna a la ley de mi mente, y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros.* Todo esto puede interpretarse como una coacción de la voluntad, por la que se le priva de la libertad. Sin embargo, por muchas que sean las tentaciones interiores y exteriores, la voluntad siempre permanece libre en cuanto a la libertad de elección, y siempre es libre para juzgar y consentir. Por lo que se refiere a la libertad de deliberación o de complacencia, al tener que luchar contra la concupiscencia de la carne y las miserias de la vida se siente menos libre. Pero nunca es mala mientras no consienta en el mal.

CONFESIÓN DEL APÓSTOL, QUE SE QUEJA DE VERSE CAUTIVO DE LA LEY DEL PECADO.—Cuando Pablo se lamenta de sentirse esclavo bajo la ley del pecado, quiere decir, sin duda alguna, que su libertad de deliberación no es perfecta, porque en otro lugar se gloría de tener un consentimiento pleno y de verse plenamente libre para el bien. Así se atreve a decir: *Ya no soy yo el que lo realiza.* ¿Por qué dices eso, Pablo? Porque: *estoy de acuerdo con la ley de Dios, que es buena.* Y lo vuelve a repetir: *Me deleito en la ley de Dios, según el hombre interior.* Como su ojo está sano, confiesa abiertamente que todo su cuerpo es luminoso. Aunque se siente atraído hacia el pecado, o envuelto en miserias, no vacila en proclamar que es libre para el bien mediante la integridad de su consentimiento. Y exclama confiado: *No hay, pues, condenación alguna para los que son de Cristo Jesús.*

XII. 38. Fijémonos ahora en los que por temor a los tormentos o a la muerte se vieron forzados a negar su fe, al

hanc assertionem, aut culpa non fuerit, quod vel voce negarunt, aut cogi in culpam et voluntas potuerit, ut vellet videlicet homo quod eum et nolle constiterit, et perierit liberum arbitrium. Quod quia impossibile erat, —velle quippe et nolle idem eodem tempore non poterat—, quaeritur unde malum nequaquam volentibus malum debuit imputari. Neque enim tale est hoc, quale originale peccatum, quo non solum non consentiens, verum plerumque et nesciens, alia ratione constringitur necdum renatus baptismate. Exempli causa, veniat in medium [193] Apostolus Petrus. Ipse quippe visus est negare veritatem contra propriam voluntatem: siquidem aut negare, aut mori necesse erat. Mori timens, negavit [1]. Negare nolebat, sed magis nolebat mori. Itaque invitus quidem, sed negavit tamen, ne moreretur. Quod si lingua et non voluntate loqui homo compulsus est quod nolebat, non tamen velle aliud quam volebat, lingua mota est contra voluntatem; sed numquid et mutata voluntas? Quid enim volebat? Prorsus quod erat, Christi esse discipulus. Quid loquebatur? *Non novi hominem* [2]. Cur ita? Mortem volebat evadere. Sed quid istud criminis fuit?

CULPABILEM DICIT PETRI VOLUNTATEM, QUA MENTIRI QUAM MORI MALUIT.—Duas Apostoli tenemus voluntates: unam, qua voluit non mori, penitus inculpabilem; alteram, et multum laudabilem, qua sibi complacebat quod esset christianus. In quo ergo culpabitur? An in eo quod mentiri quam mori maluit? Haec plane voluntas reprehensione digna fuit, qua corporis magis quam animae voluit servare vitam. *Os nempe quod mentitur, occidit animam* [3]. Et peccavit ergo, et non absque consensu propriae voluntatis, infirmae quidem et miserae, sed plane liberae. Peccavit autem, non spernendo aut odiendo Christum, sed se nimis amando. Nec in hunc perversum amorem sui, voluntatem metus ille subitus compulit, sed esse convicit. Iam tunc procul dubio talis erat, sed nesciebat, quando ab illo quem latere non poterat, audivit: *Priusquam gallus cantet, ter me negabis* [4]. Illa itaque voluntatis infirmitas per incussum timorem nota, non orta, notum fecit quatenus se, quatenus Christum amaverit: notum autem non Christo, sed Petro; nam Christus et ante *sciebat quid esset in homine* [5]. Quatenus ergo Christum diligebat, vim prorsus, quod negandum non est, passa est illa voluntas, ut contra se loqueretur; quatenus vero se, voluntarie procul dubio consensit, ut pro se loqueretur. Si Christum non amasset, non negasset invitus;

[1] Mt 26,70 [2] Mt 26,72 [3] Sap 1,11 (Vg: os autem) [4] Mt 26,34 (Vg: antequam) [5] Io 2,25

menos de palabra. Según esta afirmación no hubo culpa, porque renegaron sólo de palabra o porque la voluntad pudo verse obligada a cometer la culpa. Es decir, que el hombre quería lo que estaba cierto que no quería. Y, por lo tanto, dejó de existir el libre albedrío. Como es imposible querer y no querer una misma cosa a un mismo tiempo, preguntémonos cómo se puede imputar el mal a quienes no lo quieren cometer.

Este no es el caso del pecado original que, por otro motivo especial, pesa sobre el que no ha vuelto a nacer en el bautismo, y no sólo sin su propio consentimiento, sino la mayor parte de las veces sin tener conocimiento de ello.

Recordemos el caso del apóstol Pedro. Parece que negó la verdad en contra de su voluntad. Tuvo que elegir entre la negación y la muerte. Y como tenía miedo a la muerte, negó. No quería negar, pero menos aún quería morir. Por eso negó contra su voluntad, para no morir. Se vio obligado a decir con los labios, y no con la voluntad, lo que no quería. La lengua se movió en contra de su voluntad. ¿Cambió su voluntad? ¿Qué es lo que quería? Sin duda alguna, ser lo que era, discípulo de Cristo. ¿Y qué dijo? *No conozco a ese hombre.* ¿Por qué dice eso? Porque quería escapar de la muerte. ¿Y qué pecado cometió con esto?

DECLARA CULPABLE LA VOLUNTAD DE PEDRO, QUE PREFIRIÓ MENTIR A MORIR.—Tenemos en el apóstol una doble voluntad. Una que le impulsa a no querer morir, y es totalmente inocente. Otra, perfectamente justa, por la que se complace en ser cristiano. Entonces, ¿cómo pecó? ¿Acaso porque prefirió mentir a morir? Esta disposición es reprensible, porque indica que le interesaba más conservar la vida del cuerpo que la del alma. *La boca embustera da muerte al alma.* Pecó, y lo hizo con el consentimiento de su propia voluntad, débil y miserable, es cierto, pero enteramente libre. Pecó no por desprecio u odio a Cristo, sino por un amor excesivo a sí mismo. Aquel miedo inesperado no le impulsó al amor desordenado de sí mismo, sino demostró que ya lo tenía. Ya era así y no lo conocía cuando oyó de labios de Jesús, a quien nada se le oculta: *Antes que el gallo cante me negarás tres veces.*

Esa debilidad de la voluntad no nació, sino que se manifestó ante ese repentino temor y puso al descubierto cómo se amaba a sí mismo y cómo amaba a Cristo. La descubrió Pedro, no Cristo. Pues Cristo ya *conocía* desde mucho antes *el interior del hombre.* Y como amaba a Cristo, su voluntad sufrió, sin duda alguna, una gran violencia para hablar en contra de lo que sentía. Pero como se amaba a sí mismo, consintió

verum si se amplius non amasset, non negasset aliquatenus. Fatendum igitur hominem fuisse compulsum, voluntatem propriam etsi non mutare, occultare [194] tamen: compulsum, inquam, non quidem recedere ab amore Dei, cedere tamen aliquantulum amore sui.

39. Quid ergo? Forte dissoluta est tota superior assertio de libertate voluntatis, quia nimirum inventa est cogi potuisse voluntas? Est plane, sed si cogi ab alio potuit quam a seipsa. Quod si sese ipsa coegit, compulsa et compellens, ubi amittere, ibi et recipere visa est libertatem. Vim quippe, quam ipsa sibi intulit, a se pertulit.

NON COMPULSUM CONSENSISSE PETRUM DICIT PROPRIAE VOLUNTATI, ILLI DUMTAXAT QUA MORI TIMUIT.—Porro quod a se voluntas pertulit, ex voluntate fuit. Quod ex voluntate fuit, iam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum. Quem sua denique ad negandum voluntas compulit, compulsus est quia voluit: immo non compulsus est, sed consensit, et non alienae potentiae, sed propriae voluntati, illi utique, qua mortem omnimodis evadere voluit. Alioquin quando vox mulierculae linguam sacram in verba formare nefanda valuisset, si non linguae domina voluntas annuisset? Denique cum se a sui postmodum nimio illo temperavit amore, et Christum coepit, ut debuit, toto corde, tota anima, tota virtute diligere [6], nullis iam valuit minis vel poenis extorqueri aliquatenus voluntati dare linguam arma iniquitati [7], sed potius audacter accommodans veritati: *Oboedire*, inquit, *oportet magis Deo quam hominibus* [8].

40. DE GEMINA COMPULSIONE CONTRA LIBERAM VOLUNTATEM, PASSIVA VIDELICET ET ACTIVA.—Est sane gemina compulsio, secundum quod aut pati aliquid, aut agere contra propriam cogimur voluntatem. Quarum passiva quidem —sic enim prior illa recte nominatur—, potest nonnumquam fieri absque consensu voluntario patientis, sed activa numquam. Proinde malum quod fit in nos, sive de nobis, non est imputandum nobis, si tamen invitis. Ceterum quod fit et a nobis, iam non sine culpa est voluntatis. Velle plane convincimur, quod non fieret, si nollemus. Est ergo compulsio quaedam etiam activa; sed non habet excusationem, cum sit et voluntaria.

[6] Mc 12,30 [7] Rom 6,13 [8] Act 5,29 (Vg: Deo magis quam)

libremente y contestó en su propia defensa. Si no hubiera amado a Cristo no le hubiera negado a pesar suyo. Mas si no se hubiera amado mucho más a sí mismo, no le hubiera negado en modo alguno. Reconozcamos que ese hombre se vio forzado no a cambiar la propia voluntad, pero sí a ocultarla. Forzado, repito, no a apartarse del amor de Dios; aunque sí a ceder un poco por amor a sí mismo.

39. Entonces, ¿ha caído por tierra todo cuanto hemos dicho sobre la libertad de la voluntad, al ver que puede ser forzada? Sí, pero solamente puede violentarse por otra realidad que no sea ella misma. Porque si es ella la que se fuerza, si es ella la que induce y es inducida, donde parece que pierde la libertad allí mismo la recupera. La violencia que así se infiere procede de sí misma.

PEDRO NO SE VIO OBLIGADO A CONSENTIR A SU PROPIA VOLUNTAD, ES DECIR, POR TEMOR DE LA MUERTE.—Cuando el único motivo por el que sufre la voluntad es ella misma, la única responsable es la voluntad. Y si ella sola fue la responsable, no intervino la coacción, sino la voluntad. Luego si fue voluntario, también fue libre. Quien se ve obligado a negar por su propia voluntad se obliga porque quiere. Más aún, no está obligado, sino que consiente a su propia voluntad y no a un poder extraño. A esa voluntad que quiere liberarse de la muerte por todos los medios posibles. De otra suerte, ¿cómo es posible que la palabra de una pobre mujer obligase a una lengua tan santa a proferir semejantes cosas, si no lo hubiera consentido la voluntad, que domina a la lengua? Por eso, cuando volvió en sí y reprimió el amor excesivo que se tenía a sí mismo y comenzó a amar a Cristo con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, no hubo amenazas ni tormentos que doblegasen su voluntad, ni puso la lengua al servicio de la maldad. Al contrario, se pasó audazmente al lado de la verdad y dijo: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*.

40. HAY UNA DOBLE VIOLENCIA CONTRA LA LIBRE VOLUNTAD: PASIVA Y ACTIVA.—Hay dos clases de coacción según se nos obligue a padecer o a hacer algo contra nuestra voluntad. La primera —que podemos llamar pasiva— puede tener lugar algunas veces sin el consentimiento voluntario del paciente. La activa, en cambio, jamás. Por eso el mal que se hace en nosotros, o que procede de nosotros, no se nos debe imputar si es contra nuestra voluntad. Pero si lo ponemos por obra nosotros, la voluntad ya no está exenta de culpa. Y es evidente que lo queremos, porque no se haría si no lo quisiéra-

Cogebatur [195] christianus negare Christum, et quidem dolens, non tamen nisi volens. Volebat nimis gladium vitare ferientis, atque illa talis voluntas intus praesidens os aperiebat, non gladius qui foris apparebat. Porro talem esse illam voluntatem convincebat gladius, non cogebat. Ipsa igitur se in culpam, non gladius impellebat. Denique in quibus sana erat voluntas, occidi poterant, flecti nequibant. Hoc est quod eis praedictum fuerat: *Facient in vos quaecumque voluerint* [9], sed in membra, non corda. Non vos facietis quae voluerint, sed ipsi facient; vos patiemini. Membra cruciabunt, sed voluntatem non mutabunt: saevient in carnem, animae autem non habebunt quid faciant. Sit licet corpus patientis in potestate torquentis, sed voluntas est libera. Infirma si fuerit, saeviendo cognoscent; non esse cogent, si non fuerit. Sane infirmitas eius a seipsa est, sanitas non a se, sed a Domini Spiritu. Sanatur autem, cum renovatur.

41. Porro renovatur cum, quemadmodum docet Apostolus, *speculando gloriam Dei, in eamdem imaginem transformatur a claritate in claritatem* [10], hoc est de virtute in virtutem [11], *tamquam a Domini Spiritu.*

INTER CARNEM ET SPIRITUM MEDIUM FORE LIBERUM ARBITRIUM.—Inter quem utique divinum Spiritum et carnis appetitum, tenet medium quemdam locum id quod dicitur in homine liberum arbitrium, id est humana voluntas, et tamquam in devexo montis latere admodum ardui inter utrumque pendens, ita in appetitu infirmatur per carnem, ut nisi sedulo Spiritus adiuvet infirmitatem [12] eius per gratiam, non solum non valeat iustitiae, quae est, iuxta Prophetam, sicut montes Dei [13], ascendendo de virtute in virtutem [14], apprehendere culmen, sed etiam de vitio semper in vitium suo ipsius pondere devoluta ruat in praeceps, praegravata nimirum non solum lege peccati originaliter [196] membris insita, verum et consuetudine terrenae inhabitationis [15] usualiter affectionibus inolita. Quod humanae voluntatis videlicet utrumque gravamen uno breviter versiculo Scriptura commemorat, dicens: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* [16]. Et haec duo huius mortalitatis mala, sicut non nocent, sed exercent non consentientes, sic non excusant, sed damnant consentientes, ut nec salus, nec damnatio ulla ratio-

[9] Mc 9,12 (Vg: Et fecerunt illi quaecumque voluerunt) [10] 2 Cor 3,18 (Vg: gloriam Domini speculantes) [11] Ps 83,8 [12] Rom 8,26 [13] Ps 35,7 [14] Ps 83,8 [15] Sap 9,15 [16] Sap 9,15 (Vg: corpus enim, terrena inh. deprimit)

mos. Existe, pues, la coacción activa. Pero es inexcusable, porque es voluntaria. Así, los cristianos se veían obligados a negar a Cristo, y les dolía. Pero consentían en hacerlo. Querían, por encima de todo, evitar la muerte. Y por eso, la voluntad que imperaba en su interior era quien les movía a renegar, mucho más que el puñal que brillaba ante sus ojos. La espada ponía de manifiesto cómo era aquella voluntad, pero no la forzaba. Ella misma era quien se lanzaba al pecado y no el puñal. Por eso los que tenían una voluntad sana podían ser martirizados. Y nunca se doblegaban. Así se les había predicho: *Os tratarán a su antojo.* Pero solamente en los miembros del cuerpo, no en el alma. Vosotros no haréis lo que ellos quieran, serán ellos quienes obren. Vosotros seréis martirizados, despedazarán vuestras carnes; pero no os cambiarán la voluntad. Se ensañarán en vuestros cuerpos, pero dejarán ilesas vuestras almas. El cuerpo del mártir estaba a disposición del verdugo, pero la voluntad permanecía libre. Si era débil, se comprobaría en los tormentos. Pero no le obligarían a serlo si antes no lo era. Su flaqueza procede de ella misma. Su fortaleza, en cambio, no, sino del Espíritu del Señor. Recobra su vigor cuando se renueva.

41. Se renueva cuando, como enseña el Apóstol, *contemplando la gloria de Dios, nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria*, es decir, de virtud en virtud, *por el Espíritu del Señor.*

EL LIBRE ALBEDRÍO, ESPACIO INTERMEDIO ENTRE LA CARNE Y EL ESPÍRITU.—Entre el Espíritu divino y el espíritu carnal se encuentra en el hombre lo que se llama libre albedrío, es decir, la voluntad humana. Está suspendida entre ambos como en el fondo de una abrupta montaña. Y se encuentra tan debilitada por el apetito carnal que, si el Espíritu no acudiera continuamente en auxilio de su debilidad con la gracia, no podría subir de virtud en virtud hasta la cumbre de la justicia o a los montes de Dios de que habla el profeta. Más aún, rodaría de vicio en vicio hasta el fondo del abismo por su propio peso, arrastrada por la carga del pecado original impreso en sus miembros y por el ambiente y afectos de la vida humana. Esta doble carga que pesa sobre la voluntad humana la recuerda la Escritura en una breve frase: *El cuerpo mortal es lastre del alma, y la tienda terrestre abruma la mente pensativa.* Esta doble miseria de la condición humana no es nociva para quienes no consienten en ella, sino que los estimula. En cambio, quienes le prestan su consentimiento son inexcusables y dignos de castigo. Y así, tanto la salvación como la condenación

ne sine praecedenti consensu voluntario possit haberi, ne qua forte ex parte praescribi videatur libertati arbitrii.

XIII. 42. Quamobrem id quod in creatura dicitur liberum arbitrium, aut iuste profecto damnatur, dum ei ad peccatum nulla vi praeiudicetur extrinseca, aut misericorditer salvatur, cui ad iustitiam nulla sufficit sua. Sane in his omnibus cogitet lector originalis peccati prorsus excipi rationem. De cetero, libero arbitrio nec extra ipsum quaeratur damnationis causa, quod iam non damnat nisi propria culpa, nec ab ipso salutis merita, quod sola salvat misericordia, cuius quippe conatus ad bonum, et cassi sunt, si a gratia non adiuventur, et nulli, si non excitentur. Ceterum in malum, dicente Scriptura, proni sunt sensus et cogitationes hominis [1]. Proinde non ei a se, ut dictum est, sed desursum potius a Patre luminum [2] descendere merita putentur, si tamen inter data optima et dona perfecta, ipsa merito per quae salus aeterna conquiritur, deputentur.

43. QUOD DEUS DONA SUA IN MERITA DIVISIT ET PRAEMIA.—Deus namque rex noster ante saecula, cum operatus est salutem in medio terrae [3], dona sua quae dedit hominibus [4], in merita divisit et praemia, ut et praesentia per liberam possessionem nostra interim fierent merita, et futura per gratuitam sponsionem exspectaremus, immo expeteremus ut debita. Utraque Paulus commemorans: *Habetis,* inquit, *fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam* [5], item: *Et nos ipsi,* ait, *primitias Spiritus habentes,* [197] *ingemiscimus, adoptionem exspectantes filiorum Dei* [6], primitias Spiritus vocans sanctificationem, id est virtutes, quibus in praesentiarum sanctificamur a Spiritu, ut merito consequamur adoptionem. Rursum in Evangelio eadem saeculo abrenuntianti promittuntur, ubi dicitur: *Centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit* [7]. Itaque non liberi arbitrii, sed Domini est salus [8]; immo ipse salus, ipse et via est ad salutem, qui ait: *Salus populi ego sum* [9], qui item perhibet: *Ego sum via* [10]. Se fecit viam, qui et salus erat et vita, ut non glorietur omnis caro [11]. Si igitur bona viae sunt merita, sicut et patriae salus et vita, et verum est quod ait David: *Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum* [12], illum videlicet unum de quo item dicitur: *Nemo bonus, nisi solus Deus* [13], Dei sunt procul dubio munera tam nostra opera quam eius praemia, et qui se fecit debitorem in illis,

[1] Gen 8,21 [2] Iac 1,17 [3] Ps 73,12 [4] Eph 4,8 [5] Rom 6,22 [6] Rom 8,23 (Vg: habentes et ipsi intra nos gemimus ad. fil. Dei exp.) [7] Mt 19,29 [8] Ps 3,9 [9] Ps 34,3 (Vg: salus tua) [10] Io 14,6 [11] 1 Cor 1,29 [12] Ps 13,1 [13] Lc 18,19

son imposibles sin un consentimiento de la voluntad. Porque la libertad de elección nunca sufre la más mínima privación.

XIII. 42. Por lo tanto, esa facultad humana a la que llamamos el libre albedrío, o es condenada justamente —porque ninguna fuerza extraña puede obligarle a pecar—, o se salva misericordiosamente —porque por sí misma es incapaz de practicar la justicia—. Advierta el lector que en este momento no tenemos en cuenta el pecado original. No busquemos fuera del libre albedrío la causa de la condenación, porque lo único que condena al hombre es su propia culpa. Ni tampoco son suyos los méritos, porque sólo salva la misericordia. Todos sus esfuerzos hacia el bien son vanos sin la ayuda de la gracia e inútiles sin su inspiración. La Escritura afirma que los deseos y pensamientos del hombre tienden al mal. Que nadie crea, pues, que sus méritos le vienen de sí, sino del Padre de las luces. Y esté convencido de que los dones más sublimes y excelentes son, sin duda alguna, los que aseguran la salvación eterna.

43. DIOS DIVIDIÓ SUS DONES EN MÉRITOS Y PREMIOS.—Nuestro Dios y Rey eterno, cuando trajo la salvación al mundo, dividió los dones que hizo al hombre en méritos y premios. Las gracias presentes se convierten en méritos nuestros si las aceptamos libremente. Y si esperamos los bienes futuros apoyados en la promesa gratuita, podemos ansiarlos incluso como algo que se nos debe. Así lo afirmaba Pablo: *Tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna.* Y también: *Nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción de los hijos de Dios.*

Las primicias del Espíritu son, para él, la santificación o las virtudes por las cuales nos santifica el Espíritu, y merecemos así la adopción. Idénticas promesas se hacen en el Evangelio a quienes renuncian al mundo: *Recibirá cien veces más y heredará la vida eterna.* La salvación, pues, no proviene del libre albedrío, sino del Señor.

Dios mismo es la salvación y el camino de la salvación. Escuchémosle: *Yo soy la salvación del pueblo,* y *yo soy el camino.* El que es la salvación y la vida se ha hecho camino, a fin de que nadie se gloríe de sí mismo. Si los bienes del camino son los méritos, y la salvación y la vida son los bienes de la patria, tiene razón David cuando dice: *No hay quien obre bien, excepto uno.* Y es Aquel de quien se dice: *Nadie es bueno sino uno solo, Dios.* Todas nuestras obras y sus premios son dones de Dios. Se hace nuestro deudor en ellas y nos hace por ellas

fecit et nos promeritores ex his. Ad quae tamen condenda merita dignatur sibi adhibere creaturarum ministeria, non quibus egeat, sed quibus per hoc vel de quibus prosit.

44. DE TRIPLICI OPERATIONE DEI, PRIMA SCILICET PER QUAM ET SINE QUA, SECUNDA CONTRA QUAM, TERTIA CUM QUA OPERATUR.—Operatur ergo illorum salutem, quorum nomina sunt in libro vitae [14], aliquando per creaturam sine ipsa, aliquando per creaturam contra ipsam, aliquando per creaturam cum ipsa. Multa profecto fiunt hominibus salubria per insensibilem, et item per irrationalem creaturam, quae idcirco dixi fieri sine ipsa, quod non queat, intellectu carens, esse vel conscia. Multa quoque multorum saluti utilia facit Deus per malos, sive homines, sive angelos, sed quoniam invitos, ideo contra ipsos. Nam dum nocere cupientes iuvant, quantum aliis valet utilis actio, tantum ipsis perversa nocet intentio. Porro per quos et cum quibus operatur Deus, boni sunt angeli vel homines, qui quod vult Deus, et agunt pariter, et volunt. Qui enim bono, quod opere complent, voluntate consentiunt, opus omnino quod per eos Deus explicat, ipsis communicat. Unde Paulus, cum [198] bona plurima, quae Deus per ipsum fecerat, enarrasset: *Non autem ego*, ait, *sed gratia Dei mecum* [15]. Potuit dicere «per me», sed quia minus erat, maluit dicere *mecum*, praesumens se non solum operis esse ministrum per effectum, sed et operantis quodammodo socium per consensum.

45. Videamus secundum triplicem Dei operationem, quam posuimus, quid creatura quaeque pro suo ministerio mereatur. Et illa quidem, per quam et sine qua fit quod fit, quid mereri potest? Quid illa contra quam fit, nisi iram? Quid et cum qua fit, nisi gratiam?

QUID UNAQUAEQUE CREATURA MEREATUR.—In prima itaque nulla, in sequenti mala, in ultima bona merita conquiruntur. Nec enim pecudes, cum per eas bonum aut malum quodcumque fit, boni quippiam merentur aut mali: non habent quippe unde bono malove consentiant, multo autem minus lapides, cum nec sentiant. Ceterum diabolus vel homo malus, cum vigeant et vigilent ratione, iam quidem merentur, sed non nisi poenam, pro eo quod a bono dissentiant. Paulus autem qui volens evangelizat [16], ne, si invitus, dispensatio tantum ei credita sit, et quicumque similiter sapiunt, quoniam quidem

[14] Phil 4,3 [15] 1 Cor 15,10 (Vg: ego autem) [16] 1 Cor 9,16-17

dignos de premio. Para establecer estos méritos se sirve del concurso de las criaturas, no porque las necesite, sino para que se enriquezcan con los premios.

44. DIOS ACTÚA DE TRES MANERAS: LA PRIMERA POR LA CRIATURA Y SIN ELLA; LA SEGUNDA EN CONTRA DE ELLA, Y LA TERCERA CON ELLA.—Dios lleva a cabo la salvación de aquellos cuyos nombres están inscritos en el libro de la vida. Algunas veces por medio de las criaturas y sin su consentimiento. Otras veces mediante ellas y en contra de su voluntad. Y otras, por su medio y con su cooperación. Son muchos los favores que vienen a los hombres a través de las criaturas insensibles o irracionales. Por eso digo que se hacen sin su consentimiento, porque carecen de inteligencia y no son conscientes. Otros muchos bienes hace Dios a través de los malos, sean hombres o ángeles. Y así digo contra su voluntad, porque no colaboran en ello. Quieren dañar al hombre, y le benefician. Y lo que en unos es un acto provechoso, en otros es una intención perversa que les perjudica. Las criaturas por medio de las cuales y con las cuales obra Dios son los ángeles y hombres buenos, que quieren y hacen lo que Dios quiere. Consienten voluntariamente en el bien que realizan, y Dios les hace partícipes de lo que por su medio realizan. Por eso Pablo, refiriéndose a las muchas obras buenas que Dios hizo por medio de él, dice: *Pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo*. Pudo haber dicho: «por mí»; pero como le parecía poco, prefirió decir: «conmigo». Se juzgaba no sólo instrumento para realizar la obra, sino colaborador de Dios por su consentimiento.

45. Veamos ahora, según la triple manera de obrar de Dios, de que acabamos de hablar, qué mérito tiene la criatura, según sea su colaboración. ¿Qué puede merecer si se hace por ella y sin ella? ¿Qué consigue si se hace en contra de ella, sino la ira? ¿Y qué resulta si se hace con ella, sino la gracia?

QUÉ MERECE CADA CRIATURA.—En el primer caso, no hay méritos; en el segundo, sólo deméritos; y en el último, grandes méritos. Las bestias que utilizamos, a veces, para hacer una cosa buena o mala, ni merecen ni desmerecen: carecen de la facultad de consentir en el bien o en el mal. Y menos aún las piedras, que son insensibles. El diablo o el hombre perverso, que tienen razón y hacen uso de ella, merecen sin duda; pero merecen castigo, porque se oponen al bien. Pablo, en cambio, predica voluntariamente, y teme que, si lo hace contra su voluntad, sea un mero distribuidor de la gracia. Pero todos los que piensan como él, y obedecen con pleno consentimiento, confían que les está preparada la corona de la justicia. Así,

ex consensu voluntatis oboediunt, repositam sibi esse confidunt coronam iustitiae [17]. Utitur ergo Deus in salutem suorum irrationabili, et item insensibili creatura, tamquam iumento vel instrumento, quae iam, expleto opere, nusquam erunt. Utitur creatura rationali, sed malevola, quasi virga disciplinae, quam, correpto filio, in ignem [18] proiciet tamquam sarmentum inutile. Utitur angelis et hominibus bonae voluntatis, tamquam commilitonibus et coadiutoribus suis, quos, peracta victoria, amplissime munerabit. Denique et Paulus de se suique similibus audacter pronuntiat: *Coadiutores enim Dei sumus* [19]. Ibi itaque Deus homini merita benigne constituit, ubi per ipsum, et cum ipso, boni quippiam operari diagnanter instituit. Hinc coadiutores Dei [20], cooperatores Spiritus Sancti, promeritores regni nos esse praesumimus, quod per consensum utique voluntarium divinae voluntati coniungimur.

[199] **XIV. 46.** Quid igitur? Hoc ergo totum liberi arbitrii opus, hoc solum eius est meritum quod consentit? Est prorsus. Non quidem quod vel ipse consensus, in quo omne meritum consistit, ab ipso sit, cum nec cogitare [1], quod minus est quam consentire, aliquid a nobis quasi ex nobis sufficientes simus.

QUOD BONA COGITATIO A DEO SIT, CONSENSUS VERO ET OPUS AB EODEM NIHILOMINUS, SED NON SINE NOBIS.—Verba sunt non mea, sed Apostoli, qui omne quod boni potest esse, id est cogitare, et velle, et perficere pro bona voluntate [2], attribuit Deo, non suo arbitrio. Si ergo Deus tria haec, hoc est bonum cogitare, velle, perficere, operatur in nobis, primum profecto sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos facit. Siquidem immittendo bonam cogitationem, nos praevenit; immutando etiam malam voluntatem, sibi per consensum iungit; ministrando et consensui facultatem vel facilitatem, foris per apertum opus nostrum internus opifex innotescit. Sane ipsi nos praevenire nequaquam possumus. Qui autem bonum neminem invenit, neminem salvat, quem non praevenit. A Deo ergo sine dubio nostrae fit salutis exordium, nec per nos utique, nec nobiscum. Verum consensus et opus, etsi non ex nobis, non iam tamen sine nobis.

ABSQUE BONA VOLUNTATE NEC CONSENSUM, NEC OPUS PERFICERE.—Nec primum itaque, in quo quippe nos nil facimus, nec ultimum, quod et plerumque extorquet aut timor

[17] 2 Tim 4,8 [18] Io 15,6 [19] 1 Cor 3,9 (Vg: Dei enim sumus adiutores) [1] 2 Cor 3,9 [2] 2 Cor 3,5; Phil 2,13

pues, Dios se sirve, para salvar a los suyos, de las criaturas irracionales e insensibles, como son el jumento o una herramienta. Estas, acabada la obra, desaparecen.

Utiliza también las criaturas racionales, pero malvadas, como una vara de castigo: corrige con ella al hijo, y luego la arroja al fuego, porque ya no sirve. Se sirve de los ángeles y hombres de buena voluntad como colaboradores y compañeros suyos. Y cuando consigue la victoria, los premia colmadamente. Pablo no duda en afirmar de sí mismo y de los que actúan como él: *Somos colaboradores de Dios.* Dios, en su bondad, ha establecido que el hombre consiga méritos cuando quiere hacer alguna obra buena por medio de él y con su consentimiento. Por eso nos creemos colaboradores de Dios, cooperadores del Espíritu Santo y merecedores del reino: porque nos unimos a la voluntad divina mediante el consentimiento de nuestra voluntad.

XIV. 46. Entonces, ¿toda la obra y el mérito del libre albedrío está en dar su consentimiento? Exactamente. Y aun ese consentimiento, del que dimana todo mérito, no procede del hombre. Porque si no somos capaces de pensar nada por nosotros mismos, mucho menos de dar el consentimiento.

TODO PENSAMIENTO BUENO PROCEDE DE DIOS. EL CONSENTIMIENTO Y LA OBRA TAMBIÉN, PERO NO SE DAN SIN NOSOTROS.—Estas palabras no son mías, sino del Apóstol, que atribuía a Dios y no a su libre albedrío todos los pensamientos, deseos y obras buenas. Por consiguiente, si es Dios quien realiza en nosotros estas tres cosas, esto es, quien nos hace pensar, desear y obrar el bien, es evidente que lo primero lo hace sin nosotros, lo segundo con nosotros y lo tercero por nosotros. Se anticipa a nosotros inspirándonos un buen pensamiento. Nos une a El por el consentimiento, cambiando incluso nuestros malos deseos. Y se convierte en el artífice interior de la obra que nosotros hacemos externamente, dándonos la facultad y facilidad de dar el consentimiento. Nosotros no podemos anticiparnos a nosotros mismos. Por lo tanto, Dios, ante quien nada es bueno, a nadie puede salvar si El no se anticipa con la gracia. El comienzo de nuestra salvación, sin duda alguna, viene de Dios. Y no por nosotros ni con nosotros. El consentimiento y la realización tampoco proceden de nosotros, pero no se dan sin nosotros.

SIN LA BUENA VOLUNTAD NO SON POSIBLES NI EL CONSENTIMIENTO NI LAS OBRAS.—Por tanto, ni lo primero tiene mérito, porque no hacemos nada; ni tampoco lo último, pues muchas veces nos impulsa a ello un temor inútil o un disimulo

inutilis, aut simulatio damnabilis, sed tantum medium nobis reputatur in meritum. Sola nempe interdum bona voluntas sufficit; cetera non prosunt, si sola defuerit. Non prosunt dixerim, sed agenti, non cernenti. Valet itaque intentio ad meritum, actio ad exemplum, utramque praeveniens cogitatio tantummodo ad excitandum.

47. Cavendum ergo, ne cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est, aut Dei necessitati, quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum mutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum [200] libero arbitrio operatur, ut tantum in primo illud praeveniat, in ceteris comitetur, ad hoc utique praeveniens, ut iam sibi deinceps cooperentur. Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt: totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa.

48. Credimus placere lectori, quod a sensu Apostoli nusquam recedimus, et quaquaversum evagetur oratio, in eadem paene ipsius verba frequenter recidimus. Quid enim nostra aliud sonant quam illud: *Ergo neque volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei?* [3] Quod sane non ideo dicit, quasi quis velle aut currere possit in vanum, sed quod is qui vult et currit [4], non in se, sed in eo, a quo accepit et velle et currere, debeat gloriari. Denique ait: *Quid habes quod non accepisti?* [5]

DE TRIPLICI DEI OPERATIONE, QUARUM PRIMA CREATIO EST, SECUNDA FORMATIO, TERTIA CONSUMMATIO.—Crearis, sanaris, salvaris. Quid horum tibi ex te, o homo? Quid horum non impossibile libero arbitrio? Nec creare qui non eras, nec iustificare peccator, nec mortuus poteras teipsum resuscitare, ut cetera praetermittam bona, quae aut sanandis necessaria sunt, aut salvandis reposita. Quod dicimus, de primo patet et ultimo. Sed et de medio nemo dubitat, nisi qui ignorans Dei iustitiam et suam volens constituere, iustitiae Dei non est subiectus [6]. Quid enim? Agnoscis creantis potentiam, salvantis

[3] Rom 9,16 (Vg: igitur) [4] Gal 2,2 [5] 1 Cor 4,7 (Vg: quid autem) [6] Rom 10,3

reprensible. Sólo tiene mérito lo segundo. Muchas veces basta la buena voluntad. Y si ésta falta, todo lo demás es inútil. Repito que son inútiles, pero para quien las hace, no para quien las contempla. Según esto, de la intención nace el mérito. La acción sirve de ejemplo y el deseo que procede de ambas sólo sirve para excitarlas.

47. Guardémonos, pues, cuando sintamos todo esto dentro de nosotros, de atribuirlo a nuestra voluntad, que es muy débil. O de pensar que Dios está obligado a hacerlo, lo cual es absurdo. Sino sólo a su gracia, de la cual está lleno. Ella excita al libre albedrío con la semilla de los deseos; lo sana cambiando los sentimientos; le da vigor guiándolo mientras actúa; y sigue atendiéndole para que no desmaye. Colabora con el libre albedrío de la siguiente forma: primeramente se anticipa a él, y después lo acompaña. Y se anticipa a él para que después pueda ser su colaborador. De este modo, lo que solamente comenzó la gracia lo hacen después los dos: avanzan a la vez, no por separado. No uno antes y otro después, sino a un mismo tiempo. No hace una parte la gracia y otra el libre albedrío. Cada uno lo hace todo en la misma y única obra. Los dos lo hacen todo. Todo se hace con el libre albedrío, y todo se hace por la gracia.

48. Creo haber complacido al lector, ya que nunca me he apartado de la doctrina del Apóstol. Y en todos los puntos de mi exposición he usado sin cesar sus mismas palabras. He expresado como él que *no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia.* Con estas expresiones no pretende afirmar que se pueda querer o correr en vano, sino que quien desea algo y corre tras ello no debe gloriarse de sí mismo, sino en aquel de quien recibe el querer y el correr. Por eso añade: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?*

DE LAS TRES OBRAS DE DIOS: CREACIÓN, TRANSFORMACIÓN Y CONSUMACIÓN.—Te ha creado, te ha curado y te ha salvado. ¿Qué intervención humana aportas tú a todo esto? ¿No estará por encima del libre albedrío cualquiera de estas tres cosas? Prescindo de todo aquello que es necesario para recobrar la salvación o está prometido a los predestinados. Tú no podías darte el ser, porque no existías. Ni podías justificarte, porque eras pecador. Tampoco podías resucitarte, porque estabas muerto. Lo primero y lo último es evidente, mas también lo segundo. No lo comprenderá quien, ignorando la justicia de Dios y queriendo afirmar la propia, no se somete a la justicia de Dios. ¿Es que vas a reconocer el poder de tu Creador y la gloria de tu Salvador sin aceptar la justicia de su Santi-

gloriam, et sanantis ignoras iustitiam? *Sana me*, ait, *et sanabor; salvum me fac, et salvus ero, quoniam laus mea tu es*[7]. Iste Dei iustitiam agnoscebat, a quo aeque sperabat, tam sanari a peccato quam a miseria liberari; et ideo laudem illum suam, non se, merito statuebat. Propter hoc et David ingeminans: *Non nobis*, inquit, *Domine*, *non nobis, sed nomini tuo da gloriam*[8], quod utramque a Deo stolam, et iustitiae scilicet exspectaret, et gloriae.

[201] QUI SEIPSUM IUSTIFICAT, DEI IUSTITIAM IGNORAT.—Quis est qui ignorat Dei iustitiam? Qui seipsum iustificat. Quis est qui seipsum iustificat? Qui merita sibi aliunde praesumit quam a gratia. Ceterum qui fecit quod salvaret, etiam dat unde salvet. Ipse, inquam, merita donat, qui fecit quibus donaret. *Quid retribuam*, inquit, *Domino*, *pro omnibus*, non «quae tribuit», sed *quae retribuit mihi?*[9] Et quod est, et quod iustus est, a Deo confitetur, ne, si utrumlibet negaret, utrumque perderet, amittendo utique unde iustus est, et sic damnando quod est. Sed si vel tertio loco invenit quod vicissim rependeret: *Calicem*, ait, *salutaris accipiam*[10]. Calix salutaris, sanguis est Salvatoris. Ergo si deest tibi omnino de tuo, quod vel secundis Dei donis retribuas, unde tibi salutem praesumis: *Nomen*, inquit, *Domini invocabo*, quod nimirum quicumque invocaverit, salvus erit[11].

49. Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso: prima, creatio; secunda, reformatio; tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati[12] in libertatem voluntatis, secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis[13], cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit qui erat, per formam reformari deformem, membra non perfici nisi cum capite. Quod utique tunc complebitur, cum omnes occurrerimus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi[14], quando, apparente Christo vita nostra, apparebimus et nos cum ipso in gloria[15]. Cum igitur consummatio fieri habeat de nobis, sive etiam in nobis, non autem a nobis, creatio vero facta sit et sine nobis, sola, quae nobiscum quodammodo fit propter consensum voluntarium nostrum, in merita nobis reputabitur reformatio.

DE INTENTIONE, AFFECTIONE ET MEMORIA.—Ipsa sunt

[7] Ier 17,14 (Vg: sana me Domine) [8] Ps 113,9 [9] Ps 115,3 [10] Ps 115,4 [11] Act 2,21 [12] Eph 2,10 [13] 2 Cor 3,17 [14] Eph 4,13 [15] Col 3,4

ficador? Escucha: *Sáname, Señor, y quedaré sano; sálvame y quedaré salvo, porque tú eres mi gloria.* El salmista reconoce así la justicia de Dios y confía en que lo librará del pecado y de la debilidad. Por eso atribuye la gloria al Señor, y no a sí mismo. Por eso mismo exclama David: *No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria.* Espera de Dios la doble gracia: la justicia y la gloria.

EL QUE SE JUSTIFICA A SÍ MISMO IGNORA LA JUSTICIA DE DIOS.—¿Quién ignora la justicia de Dios? El que pretende justificarse a sí mismo. ¿Y quién se justifica a sí mismo? El que atribuye sus méritos a otra fuente distinta de la gracia. Quien creó al que debía salvar da también los medios para que se salve. Repito: el mismo que da los méritos es quien hizo al que los iba a recibir. *¿Cómo pagaré al Señor,* dice el salmista, *todos los bienes con que me ha remunerado?* No dice solamente «me ha dado», sino «me ha remunerado». Reconoce que existe y es justo por don de Dios. Y si lo negara, perdería ambas cosas, es decir, dejaría de ser justo y se condenaría como criatura. Encuentra un tercer motivo e insiste: *Tomaré el cáliz de la salvación.* El cáliz de la salvación es la sangre del Salvador. Por eso, si no tienes nada de ti mismo con que pagar los dones de la justicia de Dios, ¿cómo puedes pretender la salvación? *Invocaré,* dice, *el nombre del Señor.* Porque todos los que le invocan se salvarán.

49. Quienes piensan rectamente no atribuyen estas tres operaciones al libre albedrío, sino a la gracia de Dios en ellos. La primera obra de la gracia es la creación, la segunda la reformación y la tercera la consumación. Primeramente hemos sido creados en Cristo y dotados de libre voluntad. Después Cristo nos transforma en virtud del espíritu de libertad. Y, finalmente, la consumación en Cristo y con Cristo, en la eternidad. Fue preciso que lo que no existía fuera creado en Aquel que existía. Y que lo que estaba deforme fuera reformado por aquel que era la forma. Los miembros alcanzarán su plenitud unidos a su cabeza. Todo ello tendrá lugar cuando lleguemos a ser el varón perfecto, cuando alcancemos la medida que corresponde a la plenitud de Cristo, cuando se manifieste nuestra vida y nos manifestemos también nosotros gloriosos con él.

Según todo esto, la consumación ha de suceder en nosotros y de nosotros, mas no por nosotros. La creación se ha hecho sin nosotros. Solamente en la re-formación tenemos mérito, puesto que de algún modo se hace con nosotros, es decir, mediante el consentimiento de nuestra voluntad.

LA INTENCIÓN, EL AFECTO Y LA MEMORIA.—Estos méri-

ieiunia nostra, vigiliae, continentia et opera misericordiae ceteraque virtutum exercitia, per quae utique constat interiorem nostrum hominem renovari de die in diem [16] [202] dum et intentio terrenis incurvata curis, de imis paulatim ad superna resurgit, et affectio circa carnis desideria languens, sensim in amorem spiritus convalescit, et memoria veterum operum turpitudine sordens, novis bonisque actibus candidata in dies hilarescit. In his nempe tribus interior renovatio consistit, rectitudine scilicet intentionis, puritate affectionis, recordatione bonae operationis, per quam bene sibi conscia memoria enitescit.

50. Verum haec cum certum sit divino in nobis actitari Spiritu, Dei sunt munera; quia vero cum nostrae voluntatis assensu, nostra sunt merita. *Non enim vos estis*, ait, *qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* [17]; et Apostolus: *An experimentum quaeritis*, inquit, *eius qui in me loquitur Christus?* [18] Si ergo Christus vel Spiritus Sanctus loquitur in Paulo, non etiam itidem operatur in ipso? *Non enim loquor*, ait, *quae per me non efficit Deus.* Quid igitur? Si non Pauli, sed Dei loquentis in Paulo vel operantis per Paulum, et verba sunt et opera, ubi iam Pauli merita? Ubi est quod tam fidenter aiebat: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; de reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex?* [19] An in eo forte confidit sibi coronam esse repositam, quod per ipsum illa fiebant? Sed multa per malos, sive angelos, sive homines, fiunt bona, nec tamen reputantur illis in merita. An quia potius et cum ipso, hoc est cum eius bona voluntate, fiebant? *Nam si invitus*, inquit, *evangelizavero, dispensatio mihi credita est; si autem volens, gloria est mihi* [20].

51. Ceterum si vel ipsa voluntas, de qua omne meritum pendet, ab ipso Paulo non est, quo pacto eam quam sibi repositam praesumit, coronam vocat iustitiae? [21] An quoniam iuste, iam ex debito requiritur, quodcumque vel gratis promittitur?

QUOD CORONA QUAM PAULUS EXSPECTAT, DEI IUSTITIAE SIT, NON SUAE.—Denique ait: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum* [203] *meum servare* [22]. Dei promissum, suum appellat depositum; quia credidit promittenti, fidenter promissum repetit: promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitia [23] persolvendum. Est ergo quam Paulus exspec-

[16] 2 Cor 4,16 [17] Mt 10,20 [18] 2 Cor 13,3 [19] 2 Tim 4,7-8 (Vg: in reliquo) [20] 1 Cor 9,16-17 (Vg: Nam si evangelizavero... si enim volens mercedem habeo, si autem invitus dispensatio) [21] 2 Tim 4,8 [22] 2 Tim 1,12 (Vg: scio enim) [23] 2 Tim 4,8

tos provienen de nuestros ayunos y vigilias, de la continencia y de las obras de misericordia, así como de todas las prácticas virtuosas. Sabemos que mediante ellas nuestro hombre interior se renueva de día en día, a medida que nuestras intenciones —siempre encorvadas hacia los cuidados terrenos— se yerguen poco a poco desde el abismo hasta el cielo. Y nuestros afectos, siempre hambrientos de goces carnales, se robustecen en el amor del espíritu. Por otra parte, nuestra memoria —manchada por las impurezas de las culpas pasadas— se goza diariamente adornada de sus nuevas y buenas acciones. En estas tres realidades consiste la renovación interior: en la rectitud de la intención, la pureza de los afectos y el recuerdo de las buenas obras, que dan a la memoria seguridad y entusiasmo.

50. Como todo esto lo va realizando en nosotros el Espíritu divino, son dones de Dios. Y como se realizan con el asentimiento de nuestra voluntad, también son méritos nuestros. *No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros.* El Apóstol añade: *¿Buscáis una prueba de que Cristo habla por mí?* Si en Pablo habla Cristo o el Espíritu Santo, ¿no obrará también uno u otro en él? *Yo no hablo de cosas,* dice, *que Dios no haya obrado por mí.* Entonces, ¿qué? Si las palabras y las obras de Pablo no son de Pablo, sino de Dios que habla en Pablo u obra por medio de Pablo, ¿dónde están sus méritos? ¿Por qué afirma tan seguro: *He competido en noble lucha, he corrido hasta la meta, me he mantenido fiel. Ahora ya me aguarda la merecida corona con la que el Señor, juez justo, me premiará el último día?* ¿Acaso cree que ha merecido la corona porque todo eso se hacía por su medio? También hay muchas cosas buenas que se hacen por medio de los ángeles u hombres malos y no merecen nada por ellas. Quizá lo diga porque se hacían en virtud de su buena voluntad, pues dice: *Si predico el Evangelio a pesar mío, soy un mero administrador; pero si lo hago por mi voluntad, tendré mérito.*

51. Mas si ni siquiera la misma voluntad, de la que depende todo el mérito, es de Pablo, ¿cómo afirma él que le aguarda una corona merecida en justicia? ¿Se puede exigir en justicia y con derecho lo que ha sido prometido gratuitamente?

La corona que espera Pablo se debe a la justicia de Dios y no a la suya.—El mismo nos dice: *Sé de quién me he fiado, y estoy firmemente persuadido de que tiene poder para asegurar el encargo que me dio.* Su encargo es la promesa de Dios. Y como se fió del que le hizo la promesa, reclama con confianza lo prometido. Una promesa que procede de la misericordia y se cumple con un acto de justicia. La corona, pues,

tat, corona iustitiae, sed iustitiae Dei, non suae. Iustum quippe est ut reddat quod debet; debet autem quod pollicitus est. Et haec est iustitia, de qua praesumit Apostolus, promissio Dei, ne si hanc contemnens, suam velit statuere, iustitiae Dei non sit subiectus [24], cuius tamen suae iustitiae Deus ipsum voluit habere consortem, ut et coronae faceret promeritorem. In eo enim sibi iustitiae consortem, et coronae statuit promeritorem, cum operum, quibus illa erat repromissa corona, habere dignatus est coadiutorem. Porro coadiutorem fecit, cum fecit volentem, hoc est suae voluntati consentientem. Itaque voluntas in auxilium, auxilium reputatur in meritum. Si igitur a Deo voluntas est, et meritum. Nec dubium quod a Deo sit et velle, et perficere pro bona voluntate [25]. Deus ergo auctor est meriti, qui et voluntatem applicat operi, et opus explicat voluntati. Alioquin si proprie appellentur ea, quae dicimus nostra, merita, spei sunt quaedam seminaria, caritatis incentiva, occultae praedestinationis indicia, futurae felicitatis praesagia, via regni, non causa regnandi. Denique quos iustificavit, non quos iustos invenit, hos et magnificavit [26].

[24] Rom 10,3 [25] Phil 2,13 [26] Rom 8,30

que Pablo espera es una corona de justicia; pero de la justicia de Dios, no de la suya. Es justo que Dios pague lo que debe, y como lo ha prometido, por eso lo debe. La justicia en que se apoya el Apóstol es la promesa de Dios. Si quisiera valorar la suya propia despreciando la de Dios, no se sometería a ésta, de la cual fue hecho partícipe por gracia, a fin de merecer el premio. Dios le hizo partícipe de su justicia y merecedor de la corona al dignarse contar con él como colaborador en las obras a las cuales había prometido la corona. Y le hizo su colaborador al darle la facultad de querer y de consentir a su voluntad.

La voluntad divina se convierte así en ayuda, y esta ayuda hace merecer el premio. Por lo tanto, si el querer viene de Dios, también el premio. No hay duda que es Dios quien actúa en el querer y en el obrar de la buena voluntad. Dios es, pues, el autor del mérito. El hace que la voluntad se entregue a la obra y descubre la obra buena a la misma voluntad. Y si queremos dar nombres más exactos a lo que llamamos méritos nuestros, podemos llamarlos también semillas de esperanza, incentivos de la caridad, signos de una misteriosa predestinación, presagios de la futura felicidad y caminos del reino. Pero nunca definirlos como derechos a poseer el reino. En una palabra: no glorificó a los que encontró justos, sino a los que justificó.

LIBRO SOBRE LAS GLORIAS DE LA NUEVA MILICIA. A LOS CABALLEROS TEMPLARIOS

Traducción de IÑAKI ARANGUREN

INTRODUCCION

Sabemos muy poco sobre los orígenes y primeros años de los templarios. La Regla, compuesta unos diez años después de su fundación por iniciativa del concilio de Troyes (1128), nos dice cómo debían vivir, pero no nos dice nada de lo que hacían o pensaban, ni de cómo vivían en realidad.

El documento que arroja un poco de luz es el presente tratado. En él describe San Bernardo —aunque no como testigo ocular— su género de vida. La fecha de composición es incierta, tal vez entre los años 1130 y 1136.

Al ver con qué fervor propagaba Bernardo la Orden Cisterciense y cómo atraía vocaciones, de palabra o por escrito, extraña verle escribir un libro «en alabanza» de otra Orden cuyo ideal distaba tanto del que él vivía y amaba.

Vacandard opina que este tratado sobre la «nueva milicia» es un escrito de propaganda, cuya finalidad es dar a conocer una Orden religiosa nueva que no atraía a mucha gente [1]. Bernardo, en cambio, afirma en el prólogo que se dirige a los caballeros templarios para «exhortarles».

¿Necesitaban corrección y disciplina o más bien apoyo y entusiasmo? Estudios modernos y textos recientemente editados indican que los primeros años de estos monjes guerreros fueron difíciles [2]. La falta de vocaciones se debía a una doble crisis espiritual, de la que ellos mismos eran sus víctimas. Por un lado, su género de vida era totalmente nuevo; sus ocupaciones y su ideal eran poco menos que inimaginables en la historia de la vida consagrada a Dios. Por otro, parece que la duda y la desilusión hizo presa en muchos de sus miembros. Bernardo, tras varias instancias del maestre y fundador, Hugo

[1] Cf. E. VACANDARD, *Vie de Saint Bernard* (París 1958) I p.231ss.

[2] Cf. J. LECLERCQ, *Un document sur les débuts des templiers*, en *Recueil d'études sur St. Bernard et ses écrits* (Roma 1966) II p.87ss.

de Payns, toma la pluma para ayudarles a superar esta crisis.

El sentido y valor de este tratado reside, pues, en buscar una nueva respuesta a las objeciones con que atacaban a los templarios ciertas personas poco discretas. Y, sobre todo, a las dudas y murmuraciones que anidaban en el corazón de no pocos caballeros y a veces se manifestaban verbalmente. Nada mejor —cree Bernardo— que hacer el elogio de una vocación para oponerse a los adversarios interiores y exteriores.

Elogia su originalidad y belleza. A los espíritus poco acostumbrados a esta clase de soldados, les demuestra que estos religiosos pueden matar al enemigo, si es por Cristo, con argumentos válidos para el siglo XII. Su estilo de vivir, pelear y morir es completamente distinto al de los demás soldados. Son guerreros por su bravura y monjes por su mansedumbre. Y a pesar de ciertas comparaciones con otros regulares, sean monjes o canónigos, son también verdaderos religiosos: practican la obediencia, la virginidad y la pobreza. Por tanto, «nada les falta de la perfección evangélica» (n.7).

Su misma vida de oración se alimenta de los lugares en que desempeñan su servicio. La segunda parte del tratado es precisamente una larga meditación sobre los misterios de que fueron testigos los lugares en que viven y luchan los templarios. Todos pueden alimentar sus almas (n.12), darles ocasión de pensar en el Señor (n.14), robustecer sus sentimientos de piedad (n.18 y 29), sostener su contemplación (n.31).

Esta palabra da un golpe decisivo a su ilusión de aspirar a otra vida más recogida. Bernardo les muestra cómo pueden conciliar la vida activa con el ocio de la oración y las prácticas de penitencia. Pero sin olvidar nunca que su vocación les ha llamado al servicio de la guerra.

Así exalta Bernardo con la lanza de su estilete (Pról.) la vida de esta nueva religión ante la opinión pública y ante los mismos que la vivían. Con su entusiasmo, su profundidad teológica y su genio de escritor ha sabido hacer de un episodio insignificante y sin relieve una obra de arte digna de pasar a la historia.

[213] *LIBER AD MILITES TEMPLI DE LAUDE NOVAE MILITIAE* *

PROLOGUS

Hugoni, militi Christi et magistro militiae Christi, Bernardus Claraevallis solo nomine abbas: bonum certamen certare[1].

Semel, et secundo, et tertio, nisi fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem, et adversus hostilem tyrannidem, quia lanceam non liceret, stilum vibrarem, asserens vobis non parum fore adiutorii, si quos armis non possum, litteris animarem. Distuli sane aliquamdiu, non quod contemnenda videretur petitio, sed ne levis praecepsque culparetur assensio, si quod melius melior implere sufficeret, praesumerem imperitus, et res admodum necessaria per me minus forte commoda redderetur. Verum videns me longa satis huiuscemodi exspectatione frustratum, ne iam magis nolle quam non posse viderer, tandem ego quidem quod potui feci: lector iudicet, an satisfeci. Quamquam etsi cui forte aut minime placeat, aut non sufficiat, non tamen interest mea, qui tuae pro meo sapere non defui voluntati.

I. SERMO EXHORTATORIUS AD MILITES TEMPLI

[214] 1. Novum militiae genus ortum nuper auditur in terris, et in illa regione, quam olim in carne praesens visitavit Oriens ex alto[1], ut unde tunc in fortitudine manus suae[2] tenebrarum principes[3] exturbavit, inde et modo ipsorum satellites, filios diffidentiae[4], in manu fortium[5], suorum dissipatos extermninet, faciens etiam nunc redemptionem plebis suae[6], et rursum erigens cornu salutis nobis in domo David pueri sui[7]. Novum,

* Edic. LECLERCQ III

[1] 2 Tim 4,7 [1] Lc 1,78 [2] Is 10,13 [3] Eph 6,12 [4] Eph 2,2; 5,6 [5] Prov 12,24 [6] Lc 1,68 [7] Lc 1,69

LIBRO SOBRE LAS GLORIAS DE LA NUEVA MILICIA. A LOS CABALLEROS TEMPLARIOS

PRÓLOGO

A Hugo, caballero de Cristo y maestre de su milicia, Bernardo de Clairvaux, abad sólo de nombre: lucha en noble combate.

Una, y dos, y hasta tres veces, si mal no recuerdo, me has pedido, Hugo amadísimo, que escriba para ti y para tus compañeros un sermón exhortatorio. Como no puedo enristrar mi lanza contra la soberbia del enemigo, deseas que al menos haga blandir mi pluma, e insistes en que os ayudaría no poco, levantando vuestros ánimos, ya que no me es posible hacerlo con las armas.

Hasta ahora lo he diferido, no por menospreciar tu petición, sino para no ser tildado de precipitación y ligereza, por dejarme llevar de mis primeros impulsos. Pensaba también que otro más capaz que yo podría hacerlo mejor y que no debía entremeterme en un asunto de tanto interés y tan vital, para que al final saliera algo mucho menos provechoso. Pero después de esperar en vano tanto tiempo, me decido a escribir lo que yo pueda. Si no, terminarías creyendo que ya no se trataba de incapacidad mía, sino de mala voluntad. Ahora el lector dirá si le he dejado satisfecho. Hice cuanto pude para colmar tus deseos; no será culpa mía si alguien lo tiene que rechazar totalmente o no encuentra lo que esperaba.

I. SERMÓN EXHORTATORIO A LOS CABALLEROS TEMPLARIOS

1. Corrió por todo el mundo la noticia de que no ha mucho nació una nueva milicia precisamente en la misma tierra que un día visitó el Sol que nace de lo alto, haciéndose visible en la carne. En los mismos lugares donde él dispersó con brazo robusto a los jefes que dominan en las tinieblas, aspira esta milicia a exterminar ahora a los hijos de la infidelidad en sus

inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum, qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus [8]. Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur [9], id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitiis sive daemoniis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus. Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur [10], suo cingulo nobiliter insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum? Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur [11]. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem. Nec vero mortem formidat, qui mori desiderat. Quid enim vel vivens, vel moriens metuat, cui vivere Christus est, et mori lucrum? [12] Stat quidem fidenter libenterque pro Christo; sed magis cupit dissolvi et esse cum Christo: hoc enim melius [13]. Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi [14] propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu [15], illud sane vobiscum in omni periculo replicantes: *Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus* [16]. Quam [**215**] gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utrique mors sacra iure praeponitur. Nam si *beati qui in Domino moriuntur* [17], non multo magis qui pro Domino moriuntur?

2. Et quidem sive in lecto, sive in bello quis moritur, pretiosa erit sine dubio in conspectu Domini mors sanctorum eius [18]. Ceterum in bello tanto profecto pretiosior, quanto et gloriosior. O vita secura, ubi pura conscientia! O, inquam, vita secura, ubi absque formidine mors exspectatur, immo et exoptatur cum dulcedine, et excipitur cum devotione! O vere sancta et tuta militia, atque a duplici illo periculo prorsus libera, quo id hominum genus solet frequenter periclitari, ubi dumtaxat Christus non est causa militandi. Quoties namque congrederis tu, qui militiam militas saecularem [19], timendum

[8] Eph 6,12 [9] 1 Pet 5,9 [10] Ps 44,4 [11] 1 Thess 5,8 [12] Phil 1,21 [13] Phil 1,23 [14] Phil 3,18 [15] Rom 8,38 [16] Rom 14,8 (Vg: Sive ergo) [17] Apoc 14,13 (Vg: Beati mortui) [18] Ps 115,15 [19] 2 Tim 2,4

satélites actuales, para dispersarlos con la violencia de su arrojo y liberar también a su pueblo, suscitándonos una fuerza de salvación en la casa de David su siervo.

Es nueva esta milicia. Jamás se conoció otra igual, porque lucha sin descanso combatiendo a la vez en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso, y contra las fuerzas espirituales del mal. Enfrentarse sólo con las armas a un enemigo poderoso, a mí no me parece tan original ni admirable. Tampoco tiene nada extraordinario —aunque no deja de ser laudable— presentar batalla al mal y al diablo con la firmeza de la fe; así vemos por todo el mundo a muchos monjes que lo hacen por este medio. Pero que una misma persona se ciña la espada, valiente, y sobresalga por la nobleza de su lucha espiritual, esto sí que es para admirarlo como algo totalmente insólito.

El soldado que reviste su cuerpo con la armadura de acero y su espíritu con la coraza de la fe, ése es el verdadero valiente y puede luchar seguro en todo trance. Defendiéndose con esta doble armadura, no puede temer ni a los hombres ni a los demonios. Porque no se espanta ante la muerte el que la desea. Viva o muera, nada puede intimidarle a quien su vida es Cristo y su muerte una ganancia. Lucha generosamente y sin la menor zozobra por Cristo; pero también es verdad que desea morir y estar con Cristo porque le parece mejor.

Marchad, pues, soldados, seguros al combate y cargad valientes contra los enemigos de la cruz de Cristo, ciertos de que ni la vida ni la muerte podrá privarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús, quien os acompaña en todo momento de peligro diciéndoos: *Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor.* ¡Con cuánta gloria vuelven los que han vencido en una batalla! ¡Qué felices mueren los mártires en el combate! Alégrate, valeroso atleta, si vives y vences en el Señor; pero salta de gozo y de gloria si mueres y te unes íntimamente con el Señor. Porque tu vida será fecunda y gloriosa tu victoria; pero una muerte santa es mucho más apetecible que todo eso. Si *son dichosos los que mueren en el Señor,* ¿no lo serán mucho más los que mueren por el Señor?

2. Siempre tiene su valor delante del Señor la muerte de sus santos, tanto si mueren en el lecho como en el campo de batalla. Pero morir en la guerra vale mucho más, porque también es mayor la gloria que implica. ¡Qué seguro se vive con una conciencia tranquila! Sí; ¡qué serenidad se tiene cuando se espera la muerte sin miedo e incluso se la desea con amor y es acogida con devoción! Santa de verdad y de toda garantía es

omnino, ne aut occidas hostem quidem in corpore, te vero in anima, aut forte tu occidaris ab illo, et in corpore simul, et in anima. Ex cordis nempe affectu, non belli eventu, pensatur vel periculum, vel victoria christiani. Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit. Si in voluntate alterum occidendi te potius occidi contigerit, moreris homicida. Quod si praevales, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem, vivis homicida. Non autem expedit sive mortuo, sive vivo, sive victori, sive victo, esse homicidam. Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio et, ira tibi aut superbia dominante, frustra gloriaris de homine superato. Est tamen qui nec ulciscendi zelo, nec vincendi typho, sed tantum evadendi remedio interficit hominem. Sed ne hanc quidem bonam dixerim victoriam, cum de duobus malis, in corpore quam in anima mori levius sit. Non autem quia corpus occiditur, etiam anima moritur; sed *anima, quae peccaverit, ipsa morietur*[20].

II. De militia saeculari

[216] 3. Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit? Enimvero, ut verbis utar Apostoli, *et qui arat, in spe debet arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi*[1]. Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut criminis? Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loricis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta? Numquid forte hostilis mucro reverebitur aurum, gemmis parcet, serica penetrare non poterit? Denique, quod ipsi saepius certiusque experimini, tria esse praecipue necessa-

[20] Ez 18,4 [1] 1 Cor 9,10 (Vg: debet in spe qui arat)

esta milicia, porque está exenta del doble peligro que amenaza casi siempre a la condición humana, cuando la causa que defiende una milicia no es la pura defensa de Cristo.

Cuantas veces entras en combate, tú que militas en las filas de un ejército exclusivamente secular, deberían espantarte dos cosas: matar al enemigo corporalmente y matarte a ti mismo espiritualmente, o que él pueda matarte a ti en cuerpo y alma. Porque la derrota o victoria del cristiano no se mide por la suerte del combate, sino por los sentimientos del corazón. Si la causa de tu lucha es buena, no puede ser mala su victoria en la batalla; pero tampoco puede considerarse como un éxito su resultado final cuando su motivo no es recto ni justa su intención.

Si tú deseas matar al otro y él te mata a ti, mueres como si fueras un homicida. Si ganas la batalla, pero matas a alguien con el deseo de humillarle o de vengarte, seguirás viviendo, pero quedas como un homicida, y ni muerto ni vivo, ni vencedor ni vencido, merece la pena ser un homicida. Mezquina victoria la que, para vencer a otro hombre, te exige que sucumbas antes frente a una inmoralidad; porque si te ha vencido la soberbia o la ira, tontamente te ufanas de haber vencido a un hombre. Puede ser que haya que matar a otro por pura autodefensa, no por el ansia de vengarse ni por la arrogancia del triunfo. Pero yo diría que ni en ese caso sería perfecta la victoria, pues entre dos males, es preferible morir corporalmente y no espiritualmente. No porque maten al cuerpo muere también el alma: sólo *el alma que peca morirá.*

II. La milicia secular

3. Entonces, ¿cuál puede ser el ideal o la eficacia de una milicia, a la que yo mejor llamaría malicia, si en ella el que mata no puede menos de pecar mortalmente y el que muere ha de perecer eternamente? Porque, usando palabras del Apóstol: *El que ara tiene que arar con esperanza, y el que trilla, con esperanza de obtener su parte.*

Vosotros, soldados, ¿cómo os habéis equivocado tan espantosamente, qué furia os ha arrebatado para veros en la necesidad de combatir hasta agotaros y con tanto dispendio, sin más salario que el de la muerte o el del crimen? Cubrís vuestros caballos con sedas; cuelgan de vuestras corazas telas bellísimas; pintáis las picas, los escudos y las sillas; recargáis de oro, plata y pedrerías bridas y espuelas. Y con toda esta pompa os lanzáis a la muerte con ciego furor y necia insensatez. ¿Son éstos, arreos militares o vanidades de mujer? ¿O crees que

ria praelianti, ut scilicet strenuus industriusque miles et circumspectus sit ad se servandum, et expeditus ad discurrendum, et promptus ad feriendum; vos, per contrarium oculorum gravamen ritu femineo comam nutritis, longis ac profusis camisiis propria vobis vestigia obvolvitis, delicatas ac teneras manus amplis et circumfluentibus manicis sepelitis. Super haec omnia est, quod armati conscientiam magis terret, causa illa nimirum satis levis ac frivola, qua videlicet talis praesumitur et tam periculosa militia. Non sane aliud inter vos bella movet litesque suscitat, nisi aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae [2] appetitus, aut terrenae qualiscumque possessionis cupiditas. Talibus certe ex causis neque occidere, neque occumbere tutum est.

III. De nova militia

[217] **4.** At vero Christi milites [1] securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet seipsum militi pro consolatione. Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit. *Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est* [2] *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum* [3]. Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt [4], et defensor christianorum reputatur. Cum autem occiditur ipse, non periisse, sed pervenisse cognoscitur. Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum [5]; quam excipit, suum. In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educitur. Porro super illo laetabitur iustus, cum viderit vindictam [6]. De isto *dicet homo: Si utique est fructus iusto? Utique est Deus iudicans eos in terra* [7]. Non quidem vel pagani necandi essent, si

[2] Gal 5,26 [1] 2 Tim 2,3 [2] Rom 13,4 [3] 1 Pet 2,14
[4] Rom 13,4 [5] Phil 1,21 [6] Ps 57,11 [7] Ps 57,12

por el oro se va a amedrentar la espada enemiga para respetar la hermosura de las pedrerías y que no traspasará los tejidos de seda?

Vosotros sabéis muy bien por experiencia que son tres las cosas que más necesita el soldado en el combate: agilidad con reflejos y precaución para defenderse; total libertad de movimientos en su cuerpo para poder desplazarse continuamente; y decisión para atacar. Pero vosotros mimáis la cabeza como las damas, dejáis crecer el cabello hasta que os caiga sobre los ojos; os trabáis vuestros propios pies con largas y amplias camisolas; sepultáis vuestras blandas y afeminadas manos dentro de manoplas que las cubren por completo. Y lo que todavía es más grave, porque eso os lleva al combate con grandes ansiedades de conciencia, es que unas guerras tan mortíferas se justifican con razones muy engañosas y muy poco serias. Pues de ordinario lo que suele inducir a la guerra —a no ser en vuestro caso— hasta provocar el combate es siempre pasión de iras incontroladas, el afán de vanagloria o la avaricia de conquistar territorios ajenos. Y estos motivos no son suficientes para poder matar o exponerse a la muerte con una conciencia tranquila.

III. La nueva milicia

4. Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.

Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el delincuente.* No peca como homicida, sino —diría yo— como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y vengador de Cristo en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se la infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo. En la muerte del cristiano se despliega la liberalidad del Rey, que

quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas [8].

5. Quid enim? Si percutere in gladio omnino fas non est christiano, cur [218] ergo praeco Salvatoris contentos fore suis stipendiis militibus indixit [9], et non potius omnem eis militiam interdixit? Si autem, quod verum est, omnibus fas est, ad hoc ipsum dumtaxat divinitus ordinatis, nec aliud sane quidquam melius professis, quibus, quaeso, potius quam quorum manibus et viribus urbs fortitudinis nostrae Sion [10] pro nostro omnium munimine retinetur, ut depulsis divinae transgressoribus legis, secura ingrediatur gens iusta, custodiens veritatem? [11] Secure proinde dissipentur gentes quae bella volunt [12], et abscidantur qui nos conturbant [13], et disperdantur de civitate Domini omnes operantes iniquitatem [14], qui repositas in Ierosolymis christiani populi inaestimabiles divitias tollere gestiunt, sancta polluere [15], et hereditate possidere sanctuarium Dei [16]. Exseratur gladius uterque fidelium in cervices inimicorum, ad destruendam omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei [17], quae est christianorum fides, *ne quando dicant gentes: Ubi est Deus eorum?* [18]

6. Quibus expulsis revertetur ipse in hereditatem domumque suam, de qua iratus in Evangelio. *Ecce*, inquit, *relinquetur vobis domus vestra deserta* [19], et per Prophetam ita conqueritur: *Reliqui domum meam, dimisi hereditatem meam* [20], implebitque illud item propheticum: *Redemit Dominus populum suum et liberavit eum, et venient et exsultabunt in monte Sion, et gaudebunt de bonis Domini* [21]. Laetare, Ierusalem [22], et cognosce iam tempus visitationis tuae [23]. *Gaudete et laudate simul, deserta Ierusalem, quia consolatus est Dominus populum suum, redemit Ierusalem, paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium* [24]. Virgo Israel [25], corrueras, et non erat qui sublevaret te [26]. Surge iam, excutere de pulvere, virgo, captiva filia Sion [27]. Surge, inquam,

[8] Ps 124,3 [9] Lc 3,14 [10] Is 26,1 [11] Is 26,2 [12] Ps 67,31 [13] Gal 5,12 [14] Ps 100,8 [15] Ez 22,26 [16] Ps 82,13 [17] 2 Cor 10,4-5 [18] Ps 113,2 [19] Mt 23,38 [20] Ier 12,7 [21] Ier 31,11-12 (Vg: Redemit enim Dominus Iacob, eum de manu potentioris, et laudabunt, et confluent ad bona Domini) [22] Is 66,6 [23] Lc 19,44 [24] Is 52,9-10 [25] Ier 31,4 [26] Ier 50,32 [27] Is 52,2

le lleva al soldado a recibir su galardón. Por este motivo se alegrará el justo al ver consumada la venganza. Y podrá decir: *Hay premio para el justo, hay un Dios que hace justicia sobre la tierra.* No es que necesariamente debamos matar a los paganos si hay otros medios para detener sus ofensivas y reprimir su violenta opresión sobre los fieles. Pero en las actuales circunstancias es preferible su muerte, para que no pese el cetro de los malvados sobre el lote de los justos, no sea que los justos extiendan su mano a la maldad.

5. Si al cristiano nunca le fuese lícito herir con la espada, ¿cómo pudo el precursor del Salvador aconsejar a los soldados que no exigieran mayor soldada que la establecida y cómo no condenó absolutamente el servicio militar? Si es una profesión para los que Dios destinó a ella, por no estar llamados a otra más perfecta, me pregunto: ¿quiénes podrán ejercerla mejor que nuestros valientes caballeros?

Porque gracias a sus armas tenemos una ciudad fuerte en Sión, baluarte para todos nosotros; y arrojados ya los enemigos de la ley de Dios, puede entrar en ella el pueblo justo que se mantiene fiel. Que se dispersen las naciones belicosas; ojalá sean arrancados todos los que os exasperan, para excluir de la ciudad de Dios a todos los malhechores, que intentan llevarse las incalculables riquezas acumuladas en Jerusalén por el pueblo cristiano, profanando sus santuarios y tomando por heredad suya los territorios de Dios. Hay que desenvainar la espada material y espiritual de los fieles contra los enemigos soliviantados, para derribar todo torreón que se levante contra el conocimiento de Dios, que es la fe cristiana, *no sea que digan las naciones: ¿Dónde está su Dios?*

6. Una vez expulsados los enemigos, volverá él a su casa y a su parcela. A esto se refería el Evangelio cuando decía: *Vuestra casa se os quedará desierta.* Y se lamenta con las palabras del profeta: *He abandonado mi casa y desechado mi heredad.* Pero hará que se cumplan también estas otras profecías: *El Señor redimió a su pueblo y lo rescató de una mano más poderosa. Vendrán entre aclamaciones a la altura de Sión y afluirán hacia los bienes del Señor.* Alégrate ahora Jerusalén, y fíjate cómo ha llegado el día de tu salvación. *Romped a cantar a coro, ruinas de Jerusalén, que el Señor consuela a su pueblo, rescata a Jerusalén; el Señor desnuda su santo brazo a la vista de todas las naciones.* Doncella de Jerusalén, habías caído y no tenías quien te levantara. Ponte en pie, sacúdete el polvo, Jerusalén cautiva, hija de Sión. Ponte en pie, sube a la altura, mira el consuelo y la alegría que te trae tu Dios. *Ya no te llamarán*

et sta in excelso [28], et vide iucunditatem, quae venit [219] tibi a Deo tuo [29]. *Non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata, quia complacuit Domino in te, et terra tua inhabitabitur* [30]. *Leva in circuitu oculos tuos et vide: omnes isti congregati sunt, venerunt tibi* [31]. Hoc tibi auxilium missum de sancto [32]. Omnino per istos tibi iamiamque illa persolvitur antiqua promissio: *Ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generatione et generationem, et suges lac gentium, et mamilla regum lactaberis* [33], et item: *Sicut mater consolatur filios suos, ita et ego consolabor vos, et in Ierusalem consolabimini* [34]. Videsne quam crebra veterum attestatione nova approbatur militia, et quod, *sicut audivimus, sic videmus in civitate Domini virtutum?* [35] Dummodo sane spiritualibus non praeiudicet sensibus litteralis interpretatio, quominus scilicet speremus in aeternum, quidquid huic tempori significando ex Prophetarum vocibus usurpamus, ne per id quod cernitur evanescat quod creditur, et spei copias imminuat penuria rei, praesentium attestatio sit evacuatio futurorum. Alioquin terrenae civitatis temporalis gloria non destruit caelestia bona, sed astruit, si tamen istam minime dubitamus illius tenere figuram, quae in caelis est mater nostra [36].

IV. De conversatione militum Templi

7. Sed iam ad imitationem seu confusionem nostrorum militum, non plane Deo, sed diabolo militantium, dicamus breviter Christi equitum mores et vitam, qualiter bello domive conversentur, quo palam fiat, quantum ab invicem differant Dei saeculique militia. Primo quidem utrolibet disciplina non deest, oboedientia nequaquam contemnitur, quia, teste Scriptura, et filius [220] indisciplinatus peribit [1], et *peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere* [2]. Itur et reditur ad nutum eius qui praeest [3], induitur quod ille donaverit, nec aliunde vestimentum seu alimentum praesumitur. Et in victu et in vestitu cavetur omne superfluum, soli necessitati consulitur. Vivitur in communi, plane iucunda et sobria conversatione, absque uxoribus et absque liberis. Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius

[28] Bar 5,5 [29] Bar 4,36 [30] Is 62,4 (Vg: desolata... quia) [31] Is 49,18 [32] Ps 19,3 [33] Is 60,15 (Vg: in generationem) [34] Is 66,13 (Vg: Quomodo si cui mater blandiatur ita ego) [35] Ps 47,9 (Vg: vidimus) [36] Gal 4,26 [1] Eccli 22,3 [2] 1 Reg 15,23 [3] Lc 7,8

«abandonada», ni a tu tierra «devastada»; porque el Señor te prefiere a ti y tu tierra será habitada. Levanta los ojos en torno y mira: Todos éstos se reúnen para venir a ti. Este es el auxilio que te envía desde el santuario.

Por medio de ellos se te está cumpliendo la antigua promesa: *Te haré el orgullo de los siglos, la delicia de todas las edades; mamarás la leche de los pueblos, mamarás al pecho de los reyes.* Y más abajo: *Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo; en Jerusalén seréis consolados.* Ya veis con qué testimonios tan antiguos y tan abundantes se aprueba esta nueva milicia y *cómo lo que habíamos oído lo hemos visto en la ciudad de Dios, del Señor de los ejércitos.*

Pero es importante, con todo, no darles a estos textos una interpretación literal que vaya contra su sentido espiritual. No sea que dejemos de esperar a que se realice plenamente en la eternidad lo que ahora aplicamos al tiempo presente por tomar al pie de la letra las palabras de los profetas. Pues lo que ya estamos viendo haría evaporarse la fe que tenemos en lo que aún no vemos; la pobre realidad que ya poseemos nos haría desvalorar todo lo demás que esperamos, y la realidad de los bienes presentes nos haría olvidar la de los bienes futuros. Por lo demás, la gloria temporal de la ciudad terrena no destruye la de los bienes celestiales, sino que la robustece, con tal de que no dudemos un momento que es sólo una figura de la otra Jerusalén que está en los cielos, nuestra Madre.

IV. LA VIDA DE LOS CABALLEROS TEMPLARIOS

7. Digamos ya brevemente algo sobre la vida y costumbres de los caballeros de Cristo, para que les imiten o al menos se queden confundidos los de la milicia que no lucha exclusivamente para Dios, sino para el diablo; cómo viven cuando están en guerra o cuando permanecen en sus residencias. Así se verá claramente la gran diferencia que hay entre la milicia de Dios y la del mundo.

Tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra, observan una gran disciplina y nunca falla la obediencia, porque, como dice la Escritura, el hijo indisciplinado perecerá: *Pecado de adivinos es la rebeldía, crimen de idolatría es la obstinación;* van y vienen a voluntad del que lo dispone, se visten con lo que les dan y no buscan comida ni vestido por otros medios. Se abstienen de todo lo superfluo y sólo se preocupan de lo imprescindible. Viven en común, llevan un tenor de vida siempre sobrio y alegre, sin mujeres y sin hijos. Y para aspirar a toda la perfección evangélica, habitan juntos en un mismo lu-

moris in domo una [4], solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis [5]. Dicas universae multitudinis esse cor unum et animam unam [6]: ita quisque non omnino propriam sequi voluntatem, sed magis obsequi satagit imperanti [7]. Nullo tempore aut otiosi sedent, aut curiosi vagantur [8]; sed semper, dum non procedunt —quod quidem raro contingit—, ne gratis comedant panem [9], armorum seu vestimentorum vel scissa resarciunt, vel vetusta reficiunt, vel inordinata componunt, et quaeque postremo facienda Magistri voluntas et communis indicit necessitas. Persona inter eos minime accipitur [10]: defertur meliori, non nobiliori. Honore se invicem praeveniunt [11]; alterutrum onera portant, ut sic adimpleant legem Christi [12]. Verbum insolens, opus inutile, risus immoderatus [13], murmur vel tenue, sive susurrium, nequaquam, ubi deprehenditur, inemendatum relinquitur. Scacos et aleas detestantur; abhorrent venationem, nec ludicra illa avium rapina, ut assolet, delectantur. Mimos et magos et fabulatores, scurrilesque cantilenas, atque ludorum spectacula, tamquam vanitates et insanias falsas [14] respuunt et abominantur. Capillos tondent, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutrierit [15]. Numquam compti, raro loti, magis autem neglecto crine hispidi, pulvere foedi, lorica et caumate fusci.

8. Porro imminente bello, intus fide, foris ferro, non auro se muniunt, quatenus armati, et non ornati, hostibus metum incutiant, non provocent avaritiam. Equos habere cupiunt fortes et veloces, non tamen coloratos **[221]** aut phaleratos: pugnam quippe, non pompam, victoriam, sed non gloriam cogitantes, et studentes magis esse formidini quam admirationi. Deinde non turbulenti aut impetuosi, et quasi ex levitate praecipites, sed consulte atque cum omni cautela et providentia seipsos ordinantes et disponentes in aciem [16], iuxta quod de patribus scriptum est. Veri profecto Israelitae [17] procedunt ad bella pacifici [18]. At vero ubi ventum fuerit ad certamen, tum demum pristina lenitate postposita, tamquam si dicerent: *Nonne qui oderunt te, Domine, oderam, et super inimicos tuos tabescebam?* [19] irruunt in adversarios, hostes velut oves reputant, nequa-

[4] Ps 67,7 [5] Eph 4,3 [6] Act 4,32 [7] cf. Regula S. Bened., c.3 [8] Ibid., c.48 [9] 2 Thess 3,8 [10] Rom 2,11 [11] Rom 12,10 [12] Gal 6,2 [13] cf. Reg. S. Bened., c. 4 [14] Ps 39,5 [15] 1 Cor 11,14 [16] 1 Mach 4,41; 2 Mach 12,20; 15,20 [17] Io 1,47 [18] Gen 42,31 [19] Ps 138,21

gar sin poseer nada personal, esforzándose por mantener la unidad que crea el Espíritu, estrechándola con la paz. Diríase que es una multitud de personas en la que todos piensan y sienten lo mismo, de modo que nadie se deja llevar por la voluntad de su propio corazón, acogiendo lo que les mandan con toda sumisión.

Nunca permanecen ociosos ni andan merodeando curiosamente. Cuando no van en marchas —lo cual es raro—, para no comer su pan ociosamente se ocupan en reparar sus armas o coser sus ropas, arreglan los utensilios viejos, ordenan sus cosas y se dedican a lo que les mande su maestre inmediato o trabajan para el bien común. No hay entre ellos favoritismos; las deferencias son para el mejor, no para el más noble por su alcurnia. Se anticipan unos a otros en las señales de honor. Todos arriman el hombro a las cargas de los otros y con eso cumplen la ley de Cristo. Ni una palabra insolente, ni una obra inútil, ni una risa inmoderada, ni la más leve murmuración, ni el ruido más remiso queda sin reprensión en cuanto es descubierto.

Están desterrados el juego de ajedrez o el de los dados. Detestan la caza y tampoco se entretienen —como en otras partes— con la captura de aves al vuelo. Desechan y abominan a bufones, magos y juglares, canciones picarescas y espectáculos de pasatiempo por considerarlos estúpidos y falsas locuras. Se tonsuran el cabello, porque saben por el Apóstol que al hombre le deshonra dejarse el pelo largo. Jamás se rizan la cabeza, se bañan muy rara vez, no se cuidan del peinado, van cubiertos de polvo, negros por el sol que les abrasa y la malla que les protege.

8. Cuando es inminente la guerra, se arman en su interior con la fe y en su exterior con el acero sin dorado alguno; y armados, no adornados, infunden el miedo a sus enemigos sin provocar su avaricia. Cuidan mucho de llevar caballos fuertes y ligeros, pero no les preocupa el color de su pelo ni sus ricos aparejos. Van pensando en el combate, no en el lujo; anhelan la victoria, no la gloria; desean más ser temidos que admirados; nunca van en tropel, alocadamente, como precipitados por su ligereza, sino cada cual en su puesto, perfectamente organizados para la batalla, todo bien planeado previamente, con gran cautela y previsión, como se cuenta de los Padres.

Los verdaderos israelitas marchaban serenos a la guerra. Y cuando ya habían entrado en la batalla, posponiendo su habitual mansedumbre, se decían para sí mismos: *¿No aborreceré, Señor, a los que te aborrecen; no me repugnarán los que se te*

quam, etsi paucissimi, vel saevam barbariem, vel numerosam multitudinem formidantes. Noverunt siquidem non de suis praesumere viribus [20], sed de virtute Domini Sabaoth [21] sperare victoriam, cui nimirum facile esse confidunt, iuxta sententiam Macchabaei, *concludi multos in manus paucorum, et non esse differentiam in conspectu Dei caeli liberare in multis, et in paucis, quia non in multitudine exercitus est victoria belli, sed de caelo fortitudo est* [22]. Quod et frequentissime experti sunt, ita ut plerumque quasi persecutus sit unus mille, et duo fugarint decem millia [23]. Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo. De qua re quid dicendum, nisi quod a *Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris?* [24] Tales sibi delegit Deus, et collegit a finibus terrae ministros ex fortissimis Israel, qui veri lectulum Salomonis [25] sepulcrum vigilanter fideliterque custodiant, omnes tenentes gladios, et ad bella doctissimi [26].

V. De Templo

[222] 9. Est vero templum Ierosolymis, in quo pariter habitant, antiquo et famosissimo illi Salomonis impar quidem structura, sed non inferius gloria. Siquidem universa illius magnificentia in corruptibilibus auro et argento [1], in quadratura lapidum et varietate lignorum continebatur; huius autem omnis decor et gratae venustatis ornatus, pia est habitantium religiositas et ordinatissima conversatio. Illud variis exstitit spectandum coloribus; hoc diversis virtutibus et sanctis actibus venerandum: domum quippe Dei decet sanctitudo [2], qui non tam politis marmoribus quam ornatis moribus delectatur, et pūras diligit mentes super auratos parietes. Ornatur tamen huius quoque facies templi, sed armis, non gemmis, et pro antiquis coronis aureis, circumpendentibus clypeis paries operitur; pro candelabris, thuribulis atque urceolis, domus undique frenis, sellis ac lanceis communitur. Plane his omnibus liquido demon-

[20] Dan 8,24 [21] Ier 11,20 [22] 1 Mach 3,18-19 (Vg: est differentia, paucis quoniam) [23] Deut 32,30 [24] Ps 117,23 [25] Cant 3,7 [26] Cant 3,8 [1] 1 Pet 1,18 [2] Ps 92,5

rebelan? Y así se lanzan sobre el adversario como si fuesen ovejas los enemigos. Son poquísimos, pero no se acobardan ni por su bárbara crueldad ni por su multitud incontable. Es que aprendieron muy bien a no fiarse de sus fuerzas, porque esperan la victoria del poder del Dios de los Ejércitos.

Saben que a él le es facilísimo, en expresión de los Macabeos, *que unos pocos envuelvan a muchos, pues a Dios lo mismo le cuesta salvar con unos pocos que con un gran contingente; la victoria no depende del número de soldados, pues la fuerza llega del cielo.* Muchas veces pudieron contemplar cómo uno perseguía a mil, y dos pusieron en fuga a diez mil. Por esto, como milagrosamente, son a la vez más mansos que los corderos y más feroces que los leones. Tanto que yo no sé cómo habría que llamarles, si monjes o soldados. Creo que para hablar con propiedad, sería mejor decir que son las dos cosas, porque saben compaginar la mansedumbre del monje con la intrepidez del soldado. Hemos de concluir que realmente *es el Señor quien lo ha hecho y ha sido un milagro patente.* Dios se los escogió para sí y los reunió de todos los confines de la tierra; son sus siervos entre los valientes de Israel, que, fieles y vigilantes, hacen guardia sobre el lecho del verdadero Salomón. Llevan al flanco la espada, veteranos de muchos combates.

V. El templo

9. Hay un templo en Jerusalén en el que ellos viven juntos, muy distinto por su estructura de aquel antiguo y famosísimo de Salomón, pero no inferior por la gloria que contiene. Toda la magnificencia del primitivo se cifraba en el oro y en la plata perecederos, en la más perfecta sillería de sus piedras y en la profusa variedad de sus maderas. Por el contrario, todo el arte de este otro y la decoración de su agradable belleza nacen de la piadosa religiosidad de los que allí moran y de su santa vida. Aquél era admirado por la riqueza de su ornamentación; éste es venerado por las muchas virtudes y obras piadosas de los soldados. También la santidad es el adorno de la casa del Señor. El se complace más en el decoro de la virtud que en la pulimentación de los mármoles, porque prefiere la pureza del corazón a las paredes de oro.

Por todas partes cuelgan escudos, que cubren los muros en lugar de las antiguas coronas de oro. En vez de candelabros, incensarios y copas valiosísimas, la casa está invadida de bridas, sillas de montar y lanzas. Todo está proclamando que a

strantibus eodem pro domo Dei fervere milites zelo, quo ipse quondam militum Dux, vehementissime inflammatus, armata illa sanctissima manu, non tamen ferro, sed flagello, quod fecerat de resticulis, introivit in templum, negotiantes expulit, nummulariorum effudit aes et cathedras vendentium columbas evertit, indignissimum iudicans orationis domum huiuscemodi forensibus incestari [3]. Talis proinde sui Regis permotus exemplo devotus exercitus, multo sane indignius longeque intolerabilius arbitrans sancta pollui [4] ab infidelibus quam a mercatoribus infestari, in domo sancta cum equis et armis commoratur, tamque ab ipsa quam a ceteris sacris omni infidelitatis spurca et tyrannica rabie propulsata, ipsi in ea die noctuque tam honestis quam utilibus officiis occupantur. Honorant certatim Dei templum sedulis et sinceris obsequiis, iugi in eo devotione immolantes, non quidem veterum ritu pecudum carnes, sed vere hostias pacificas [5], fraternam dilectionem, devotam subiectionem, voluntariam paupertatem.

[223] **10.** Haec Ierosolymis actitantur, et orbis excitatur. Audiunt insulae, et attendunt populi de longe [6], et ebulliunt ab Oriente et Occidente, tamquam torrens inundans gloriae gentium [7] et tamquam fluminis impetus laetificans civitatem Dei [8]. Quodque cernitur iucundius et agitur commodius, paucos admodum in tanta multitudine hominum illo confluere, nisi utique sceleratos et impios, raptores et sacrilegos, homicidas, periuros atque adulteros [9], de quorum profecto profectione, sicut duplex quoddam constat provenire bonum, ita duplicatur et gaudium, quandoquidem tam suos de suo discessu laetificant, quam illos de adventu quibus subvenire festinant. Prosunt quippe utrobique, non solum utique istos tuendo, sed etiam illos iam non opprimendo. Itaque laetatur Aegyptus in profectione eorum [10], cum tamen de protectione eorum nihilominus laetetur mons Sion et exsultent filiae Iudae [11]. Illa quidem se de manu eorum, ista magis in manu eorum liberari [12] se merito gloriatur. Illa libenter amittit crudelissimos sui vastatores, ista cum gaudio suscipit sui fidelissimos defensores, et unde ista dulcissime consolatur, inde illa aeque saluberrime desolatur. Sic Christus, sic novit ulcisci in hostes suos [13], ut non solum de ipsis, sed per ipsos quoque frequenter soleat tanto gloriosius, quanto et potentius triumphare. Iucunde sane et commode, ut quos diu pertulit oppugnatores, magis iam propugnatores habere incipiat, faciatque de hoste militem, qui

[3] Mt 21,12-13; Io 2,14-16 [4] Ez 22,26 [5] Ex 32,6 etc [6] Is 49,1 [7] Is 66,12 [8] Ps 45,5 [9] 1 Tim 1,9-10 [10] Ps 104,38 [11] Ps 47,12 [12] Lc 1,74 [13] Nah 1,2

estos soldados les devora el mismo celo del templo de Dios, que consumió a su propio adalid cuando, armada su santísima diestra no con la espada, sino con un azote, que él mismo se hizo de cordeles, entró en el templo, echó a todos los negociantes, desparramó las monedas de los cambistas, volcó sus mesas y los puestos de los vendedores de palomas; porque consideraba indigno que la casa de oración estuviera sacrílegamente infestada de traficantes.

Este devoto ejército sigue conmovido por el ejemplo de su Rey. Y cree que es mucho más indigna e intolerable la profanación del santuario por los actuales infieles que la invasión de aquellos mercaderes. Esta es la razón que les mantiene estables con sus caballos y armas en aquel lugar santo. Después de haber arrojado violentamente de los demás santos lugares toda la inmundicia de la infidelidad con su furor satánico, se entregan día y noche a santas y provechosas ocupaciones. Honran a porfía el templo de Dios con su culto asiduo y sincero; inmolan en él con devoción continua, no los animales del antiguo ritual, sino las verdaderas víctimas pacíficas del amor fraterno, de la devota sumisión y de la pobreza voluntaria.

10. *Está sucediendo esto en Jerusalén y se conmueve el* orbe entero. Lo escuchan las islas, se enteran los pueblos remotos y hierven todos desde Oriente a Occidente, como un torrente en crecida, como acequias rebosantes que alegran la ciudad de Dios, para inundarla con la gloria de todas las naciones.

Pero lo más consolador y extraordinario es que, entre tantísimos como allá se marchan, son muy pocos los que antes no hayan sido unos malvados e impíos: ladrones y sacrílegos, homicidas, perjuros y adúlteros. Por eso, su marcha acarrea de hecho dos grandes bienes y es doble también la satisfacción que provocan: a los suyos, por su partida; a los de aquellas regiones, por su llegada para socorrerlos. Es una ventaja para todos: para unos, porque les defienden; para los otros, porque se libran de ellos. También en Egipto se alegran de su marcha y en el monte Sión saltan de gozo las hijas de Judá, porque llegan en su auxilio. Y con razón. Aquí respiramos liberados de sus manos y allí son rescatados por la fuerza de su brazo. En su patria pierden con gran satisfacción a sus más crueles devastadores; en Jerusalén acogen con gozo a sus fieles defensores. Oriente goza con dulcísimo consuelo y Occidente siente un saludable desconsuelo. Cristo puede vengarse también de sus enemigos de dos maneras a su vez: primero vence a sus mismos soldados con su conversión, y después se sirve de ellos

de Saulo quondam persecutore fecit Paulum praedicatorem [14]. Quamobrem non miror, si etiam superna illa curia, iuxta testimonium Salvatoris, exsultat magis super uno peccatore paenitentiam agente, quam super plurimis iustis qui non indigent paenitentia [15], dum peccatoris et maligni tantis procul dubio prosit conversio, quantis et prior nocuerat conversatio.

11. Salve igitur civitas sancta [16], quam ipse sanctificavit sibi tabernaculum suum Altissimus [17], quo tanta in te et per te generatio salvaretur. Salve civitas Regis magni [18], ex qua nova et iucunda mundo miracula nullis paene ab initio [**224**] defuere temporibus. Salve domina gentium, princeps provinciarum [19], Patriarcharum possessio, Prophetarum mater et Apostolorum, initiatrix fidei, gloria populi christiani, quam Deus semper a principio propterea passus est oppugnari, ut viris fortibus sicut virtutis, ita fores occasio et salutis. Salve terra promissionis, quae olim fluens lac et mel [20] tuis dumtaxat habitatoribus, nunc universo orbi remedia salutis, vitae porrigis alimenta. Terra, inquam, bona et optima [21], quae in fecundissimo illo sinu tuo ex arca paterni cordis caeleste granum suscipiens, tantas ex superno semine martyrum segetes protulisti, et nihilominus ex omni reliquo fidelium genere fructum fertilis gleba tricesimum, et sexagesimum, et centesimum [22], super omnem terram [23] multipliciter procreasti. Unde et de magna multitudine dulcedinis tuae [24] iucundissime satiati et opulentissime saginati, memoriam abundantiae suavitatis tuae ubique eructant [25] qui te viderunt, et usque ad extremum terrae [26] magnificentiam gloriae tuae loquuntur [27] eis qui te non viderunt, et enarrant mirabilia [28] quae in te fiunt. *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* [29]. Sed iam ex his quibus affluis deliciis [30], nos quoque pauca proferamus in medium, ad laudem et gloriam [31] nominis tui.

VI. De Bethleem

12. Habes ante omnia in refectione animarum sanctarum [1] Bethleem domum panis [2], in qua primum is qui de caelo descenderat, pariente Virgine, panis vivus apparuit. Monstratur piis ibidem iumentis praesepium [3], et in praesepio fenum de prato virginali, quo vel sic cognoscat bos possesso-

[14] Act 9,20-21 [15] Lc 15,7 [16] Apoc 22,19 [17] Ps 45,5 [18] Ps 47,3 [19] Thren 1,1 [20] Ex 3,8; 13,5 etc [21] Lc 8,15 [22] Mt 13,23 [23] Ps 44,17 [24] Ps 30,20 [25] Ps 144,7 [26] Act 13,47 [27] Ps 144,5 [28] Eccli 36,10 [29] Ps 86,3 [30] Is 66,11 [31] Phil 1,11 [1] Sap 3,13 [2] Io 6,51 [3] Lc 2,7-16.

habitualmente para conseguir otra victoria mayor y más gloriosa. Es algo maravilloso y una gran solución que, después de haber sufrido él tanto tiempo sus agresiones, pueda ahora disponer de ellos como defensores; que el mismo que convirtiera a Saulo de perseguidor en predicador, haga ahora del enemigo su propio soldado. No me extraña, pues —como dice el Salvador—, que en el cielo cause más alegría un pecador que se enmienda que muchos otros justos que no necesitan enmendarse. Porque la conversión de un pecador trae muchos más bienes que los males de su vida anterior.

11. Salve, ciudad santa, en la que el Altísimo consagró su morada, para que en ella se salvara toda una generación. Salve, ciudad del gran Rey, donde siempre, desde sus orígenes, ha sido posible contemplar nuevas maravillas, que consuelan al mundo entero. Salve, primera entre las naciones, princesa de las provincias, heredad de los patriarcas, madre de los profetas y apóstoles, germen de la fe, alegría del pueblo cristiano. Dios consintió que fueras asaltada continuamente, para ser después instrumento de salvación y santidad en estos valientes caballeros.

Salve, tierra de la promesa, que manabas leche y miel sólo para sus habitantes, y ahora brindas al mundo entero medicinas de salvación y alimentos de vida. Tierra buena, inmejorable, que, acogiendo en tu fecundísimo seno la semilla guardada en el arca del corazón del Padre, diste una cosecha tan copiosa de mártires y además produjiste el treinta, el sesenta y hasta el ciento por uno en todos los estados de vida cristiana. Los que han gozado de tu presencia, saciados de gozo por su maravillosa dulzura, van proclamando por el mundo entero el recuerdo de tus abrumadoras delicadezas, y enaltecen por los confines de la tierra la grandeza de tu gloria a los que no la conocen, pregonándola con los prodigios que en ti se realizan. *¡Qué pregón tan glorioso para ti, ciudad de Dios!* Pero pasemos ya a enumerar algunas de las delicias que apuráis en ella para alabanza y gloria de tu nombre.

VI. Belén

12. Empezaremos por Belén, que significa «casa del pan», alimento de las almas santas donde comenzó a hacerse visible el pan vivo bajado del cielo, al darle a luz la Virgen. Allí los mansos animales comparten su pesebre con el heno del prado virginal; así conoce el buey a su amo y el asno reconoce el pesebre de su señor.

rem suum et asinus praesepe Domini sui [4]. *Omnis* quippe *caro fenum, et omnis gloria eius ut flos feni* [5]. Porro homo quia suum, in quo factus est, honorem non intelligendo, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est [**225**] illis [6], Verbum panis angelorum factum est cibaria iumentorum, ut habeat carnis fenum quod ruminet, qui verbi pane vesci penitus dissuevit, quousque per hominem Deum priori redditus dignitati, et ex pecore rursus conversus in hominem, cum Paulo dicere possit: *Etsi cognovimus Christum secundum carnem, sed nunc iam non novimus* [7]. Quod sane non arbitror quempiam dicere posse veraciter, nisi qui prius cum Petro ex ore Veritatis illud item audierit: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt; caro autem non prodest quidquam* [8]. Alioquin qui in verbis Christi vitam invenit [9], carnem iam non requirit, et est de numero beatorum, qui non viderunt et crediderunt [10]. Nec enim opus est vel lactis poculum, nisi utique parvulo [11], vel feni pabulum, nisi utique iumento [12]. Qui autem non offendit in verbo, ille perfectus est vir [13], solido plane vesci cibo [14] idoneus, et, licet in sudore vultus sui [15], panem verbi comedit absque offensione. Sed et securus ac sine scandalo loquitur Dei sapientiam [16] dumtaxat inter perfectos, spiritualibus spiritualia comparans [17], cum tamen infantibus sive pecoribus cautus sit pro captu quidem eorum proponere tantummodo Iesum, et hunc crucifixum [18]. Unus tamen idemque cibus ex caelestibus pascuis suaviter quidem et ruminatur a pecore, et manducatur ab homine, et viro vires, et parvulo tribuit nutrimentum.

VII. De Nazareth

13. Cernitur et Nazareth, quae interpretatur flos, in qua is qui natus in Bethleem erat, tamquam fructus in flore coalescens, nutritus est Deus infans, ut floris odor fructus saporem praecederet, ac de naribus Prophetarum faucibus se Apostolorum liquor sanctus infunderet, Iudaeisque tenui odore contentis, gustu solido reficeret christianos. Senserat tamen hunc florem [**226**] Nathanael [1], quod super omnia aromata [2] suave redoleret. Unde et aiebat: *A Nazareth potest aliquid boni esse?* [3] Sed

[4] Is 1,3 [5] Is 40,6 (Vg: quasi flos agri) [6] Ps 48,13 [7] 2 Cor 5,16 (Vg: secundum carnem Christum) [8] Io 6,64 (Vg: caro non, quidquam verba quae) [9] Prov 8,35 [10] Io 20,29 [11] 1 Cor 3,1-2 [12] Gen 42,27 [13] Iac 3,2 [14] Hebr 5,12 [15] Gen 3,19 [16] 1 Cor 2,7 [17] 1 Cor 2,13 [18] 1 Cor 2,2 [1] Io 1,45 [2] Cant 4,10 [3] Io 1,46

Toda carne es heno y su belleza como flor campestre. El hombre, sin comprender la dignidad con la que fue coronado, se hizo como un animal que perece y descendió hasta su nivel. Por eso la Palabra, pan de los ángeles, se hizo alimento para los animales y así tienen heno carnal para rumiar. Se trata del hombre, que se olvidó totalmente de comer el pan de la Palabra, hasta que, devuelto a su primera dignidad por el Hombre-Dios, pudiera decir con San Pablo: *Aun cuando hayamos conocido a Cristo según la carne, sin embargo, ahora ya no lo conocemos así.* Pero pienso que nadie puede decirlo de verdad a no ser que, como Pedro, haya escuchado de boca de la Verdad: *Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida; mas la carne para nada sirve.* Por eso el que encuentra la vida en la palabra de Cristo ya no necesita de su carne, y entra en el número de los que sin haber visto han creído. Tampoco necesita beber leche más que el niño, ni nadie se alimenta de heno más que el jumento.

Quien no falla cuando habla es un hombre adulto, capaz de alimentarse con manjares fuertes. Aunque tenga que comerlo con el sudor de su frente, se alimenta del pan de la palabra sin traicionarla. Y puede hablar con seguridad a los perfectos sobre la sabiduría de Dios, explicando temas espirituales a los hombres espirituales.

Pero con los inmaduros, que son como jumentillos, debe llevar cautela, tratando sólo de lo que pueden captar, es decir, de Jesús, y éste crucificado. Porque el niño sólo es capaz de rumiar el bocado de los pastos celestiales, y el adulto los masca. Por eso al niño únicamente le sirve de alimento, pero al adulto le da fuerzas.

VII. Nazaret

13. Vamos ahora a Nazaret, que quiere decir «flor», la aldea donde fue creciendo el Dios que había nacido en Belén, a la manera como en la flor se va desarrollando el fruto. Así precedió su aroma al sabor del fruto; su bálsamo perfumado embelesó el olfato de los profetas y llegó al paladar de los apóstoles. Los judíos se limitaron a olfatearlo y fueron, finalmente, los cristianos quienes llegaron a saborear su exquisita sazón.

Natanael percibió también la fragancia de esta flor, porque exhalaba una suavidad mucho más aromática que todas las de-

nequaquam sola contentus fragrantia [4], respondentem sibi: *Veni et vide* [5], Philippum secutus est. Immo vero mirae illius suavitatis admodum respersione delectatus, haustuque [6] boni odoris factus saporis avidior, odore ipso duce, ad fructum usque sine mora pervenire curavit, cupiens plenius experiri quod tenuiter praesenserat, praesensque degustare quod odoraverat absens. Videamus et de olfactu Isaac, ne forte aliquid, quod pertineat ad haec ipsa quae in manibus sunt, portenderit. Loquitur de illo Scriptura sic: *Statimque ut sensit vestimentorum eius fragrantiam* —haud dubium quin Iacob—: *Ecce*, inquit, *odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus* [7]. Vestimenti fragrantiam sensit, sed vestiti praesentiam non agnovit, soloque vestis, tamquam floris odore, forinsecus delectatus, quasi fructus interioris dulcedinem non gustavit, dum et electi filii simul et sacramenti fraudatus cognitione remansit. Quo spectat hoc? Vestimentum profecto spiritus, littera est [8] et caro Verbi. Sed ne nunc quidem Iudaeus in carne Verbum, in homine scit deitatem, nec sub tegmine litterae sensum pervidet spiritualem, forisque palpans hoedi pellem [9], quae similitudinem maioris, hoc est primi et antiqui peccatoris, expresserat, ad nudam non pervenit veritatem. Non sane in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati [10], qui peccatum non facere [11], sed tollere veniebat, apparuit, ea scilicet de causa, quam ipse non tacuit, *ut qui non vident videant, et qui vident caeci fiant* [12]. Hac ergo similitudine deceptus Propheta, caecus hodieque, quem nescit benedicit [13], dum quem lectitat in libris, ignorat et in miraculis, et quem propriis attrectat manibus [14], ligando [15], flagellando [16], colaphizando, minime tamen vel resurgentem intelligit [17]. *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent* [18]. Percurramus succincto sermone et cetera loca sancta, et si non omnia, saltem aliqua, quoniam quae digne admirari per singula non sufficimus, libet vel insigniora, et ipsa breviter recordari.

[227] VIII. De monte Oliveti et valle Iosaphat

14. Ascenditur in montem Oliveti [1], descenditur in val-

[4] Gen 27,27 [5] Io 1,46 [6] Gen 27,25 [7] Gen 27,27 (Vg: illius) [8] Rom 2,28-29 [9] Gen 27,22-23 [10] Rom 8,3 [11] 2 Cor 5,21 [12] Io 9,39 [13] Gen 27,27 [14] Gen 27,12 [15] Io 18,12; 19,1 [16] Mt 26,67 [17] Mt 28,13 [18] 1 Cor 2,8 [1] Mt 26,30

más. Por eso preguntó: *¿De Nazaret puede salir algo bueno?* Y totalmente insatisfecho sólo con el perfume, siguió a Felipe, que le decía: *Ven y lo verás.* Embriagado con unas gotas de aquel finísimo perfume, ávido de saborearlo ya por la emanación de tan agradable aroma, dejándose llevar por el mismo bálsamo, no descansó hasta tomar su fruto, ansiando palpar la experiencia plena de lo que ligeramente había presentido y degustar así, como algo inmediato, lo que desde lejos había percibido.

Consideremos ahora el perfume que respiró Isaac, no sea que presagiara algo que ahora nos interesa para lo que venimos tratando. La Escritura nos lo cuenta así: *En cuanto percibió el aroma de su traje* —es decir, el de Jacob—, exclamó: *Aroma de un campo que bendijo el Señor es el aroma de mi hijo.* Aspiró la fragancia de sus ropas, como si fuera una flor, pero no reconoció la presencia del que las vestía. Externamente sintió su agradable impresión, pero no saboreó la dulzura del fruto interior, y además se quedó sin reconocer al hijo de su elección y sin comprender aquel misterio. ¿Adónde voy con todo esto?

El ropaje del espíritu es la letra y la carne del Verbo. Es lo que les pasa a los judíos. Que ni ahora reconocen el Verbo en la carne, ni su divinidad en el Hombre, ni perciben el sentido espiritual encerrado bajo las pieles de la letra. Palpan por encima el vellón del cabritillo que se parece al hijo mayor, es decir, al primer pecador. Pero no llegan a la verdad desnuda. Porque no vino en carne de pecado, sino en semejanza de carne de pecado, ya que él no lo cometió, sino que vino a quitarlo. Se revistió de esas trazas con una sola finalidad, que no la ocultó: *Para que los ciegos le vean y los que lo ven se queden sin ver.*

Engañado el patriarca por esta semejanza de pecado y ciego como estaba, bendijo al que no reconoció y no supo descubrir en los signos al que palpita vivo en los libros. A pesar de que está palpándole con sus manos, apresándole, flagelándole, abofeteándole, no le reconocerá ni después de resucitado. *Si lo hubieran reconocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria.*

Ahora vamos a recorrer los demás santos lugares, y aunque no podemos detenernos para admirar todos sus detalles, diremos al menos algo de lo más importante para recordarlo sucintamente.

VIII. El monte de los Olivos y el valle de Josafat

14. Se sube al monte de los Olivos, y al bajar entras en el

lem Iosaphat [2], ut sic divitias divinae misericordiae cogites, quatenus horrorem iudicii nequaquam dissimules, quia etsi in multis miserationibus suis [3] multus est ad ignoscendum [4], iudicia tamen eius nihilominus abyssus multa [5], quibus agnoscitur valde omnino terribilis super filios hominum [6]. David denique qui montem Oliveti demonstrat, dicens: *Homines et iumenta salvabis, Domine, quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus* [7], etiam iudicii vallem in eodem Psalmo commemorat: *Non veniat*, inquiens, *mihi pes superbiae, et manus peccatoris non moveat me* [8], cuius et praecipitium se omnino perhorrescere fatetur, cum in alio Psalmo ita loquitur, orans: *Confige timore tuo carnes meas: a iudiciis enim tuis timui* [9]. Superbus in hanc vallem corruit, et conquassatur; humilis descendit, et minime periclitatur. Superbus excusat peccatum suum, humilis accusat, sciens quia Deus non iudicat bis in idipsum [10], et quod si nosmetipsos iudicaverimus, non utique iudicabimur [11].

15. Porro superbus non attendens quam horrendum sit incidere in manus Dei viventis [12], facile prorumpit in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis [13]. Magna revera malitia, tui te non misereri, et solum post peccatum remedium confessionis a te ipso repellere, ignemque in sinu tuo [14] involvere potius quam excutere, nec praebere aurem consilio Sapientis qui ait: *Miserere animae tuae placens Deo* [15]. Proinde qui sibi nequam, cui bonus? [16] *Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras* [17], hoc est de corde tuo, si te tamen ipse humiliando diiudicas. Erit iudicium caeli, quando ipsum vocabitur caelum desursum et terra discernere populum **[228]** suum [18], in quo sane timendum, ne proiciaris tu cum ipso et angelis eius [19], si tamen inventus fueris iniudicatus. Alioquin spiritualis homo, qui omnia diiudicat, ipse a nemine iudicabitur [20]. Propter hoc ergo iudicium incipit a domo Dei [21], ut suos, quos novit iudex, cum venerit, inveniat iudicatos, et iam de illis nil habeat tunc iudicare, quando videlicet iudicandi sunt hi qui in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellantur [22].

IX. De Iordane

16. Quam laeto sinu Iordanis [1] suscipit christianos, qui se

[2] Ioel 3,2 [3] Dan 9,18 [4] Is 55,7 [5] Ps 35,7 [6] Ps 65,5 [7] Ps 35,7-8 [8] Ps 35,12 [9] Ps 118,120 [10] Nahum 1,9 sec LXX [11] 1 Cor 11,31 [12] Hebr 10,31 [13] Ps 140,4 [14] Prov 6,27 [15] Eccli 30,24 [16] Eccli 14,5 [17] Io 12,31 [18] Ps 49,4 [19] Mt 25,41 [20] 1 Cor 2,15 [21] 1 Pet 4,17 [22] Ps 72,5 [1] 4 Reg 5,12

valle de Josafat. Así puedes ir pensando en los tesoros de la divina misericordia, pero sin ocultar tu temor al juicio de Dios.

Efectivamente, Dios es generosísimo para el perdón por su gran misericordia, pero sus sentencias son como el océano inmenso, y en ellas se manifiesta terrible con el hombre. De alguna manera se refiere David al monte de los Olivos cuando dice: *Tú socorres a hombres y animales. ¡Qué inapreciable es tu misericordia, oh Dios!* Y alude en el mismo salmo al valle del juicio: *Que no me pisotee el pie del soberbio, que no me eche fuera la mano del malvado.* Reconoce además el espanto con que le aterra caer en ese precipicio, pidiéndole al Señor con otro salmo: *Mi carne se estremece con tu temor y me dan miedo tus juicios.* El soberbio se despeña y se estrella contra este valle. Pero el humilde desciende suavemente sin temor alguno. El soberbio justifica su pecado y el humilde lo reconoce, porque sabe que Dios no juzga dos veces una misma cosa; así que si nos juzgamos a nosotros mismos, no seremos juzgados.

15. Además el soberbio, a quien nada le preocupa lo horrendo que es caer en manos del Dios vivo, se inclina fácilmente a la maldad, pretextando excusas para sus pecados. Mucho te engañas cuando no te compadeces de ti mismo y después de haber pecado rechazas el único remedio de la confesión. Es lo mismo que encubrir el fuego que te ha caído dentro del seno en vez de sacudírtelo inmediatamente. Sigue, pues, este consejo del sabio: *Ten misericordia de tu alma sirviendo a Dios.* El que es tacaño consigo, ¿con quién será generoso? *Ahora mismo comienza el juicio contra el mundo y ahora el jefe de este mundo va a ser echado fuera,* es decir, de tu corazón, si humillándote te juzgas a ti mismo.

Desde lo alto convoca Dios cielo y tierra, para entrar en juicio contra su pueblo, y si te sorprende sin haberte juzgado tú a ti mismo, teme seriamente ser condenado con el diablo y sus ángeles. En cambio, el hombre de espíritu puede enjuiciarlo todo, mientras que a él nadie puede enjuiciarle. Por eso el juicio está empezando por el templo de Dios, y cuando llegue a los suyos los encontrará juzgados ya. Nada le quedará por juzgar cuando vengan a juicio los que no pasan las fatigas humanas ni sufren como los demás.

IX. El Jordán

16. ¡Cómo se alegran las aguas del Jordán cuando se les

Christi gloriatur consecratum baptismate! Mentitus est plane Syrus ille leprosus, qui nescio quas Damasci aquas aquis praetulit Israelis, cum Iordanis nostri devotus Deo famulatus toties probatus exstiterit, sive quando Eliae [2], sive quando Elisaeo [3], sive etiam, ut antiquius aliquid recolam, quando Iosue et omni populo simul impetum mirabiliter inhibens, siccum in se transitum praebuit [4]. Denique quid in fluminibus isto eminentius, quod ipsa sibi Trinitas sui quadam evidenti praesentia dedicavit? Pater auditus, visus Spiritus Sanctus, Filius est et baptizatus [5]. Merito proinde ipsam eius virtutem, quam Naaman ille consulente Propheta [6] sensit in corpore, iubente Christo universus quoque fidelis populus in anima experitur.

X. De loco Calvariae

[229] 17. Exitur etiam in Calvariae locum [1], ubi verus Elisaeus ab insensatis pueris irrisus [2], risum suis insinuavit aeternum, de quibus ait: *Ecce ego et pueri mei, quos mihi dedit Deus* [3]. Boni pueri, quos per contrarium illorum malignantium [4] ad laudem excitat Psalmista, dicens: *Laudate, pueri, Dominum, laudate nomen Domini* [5], quatenus in ore sanctorum infantium et lactentium perficeretur laus [6], quae ex ore defecerat invidorum, eorum utique, de quibus queritur ita: *Filios enutrivi et exaltavi; ipsi autem spreverunt me* [7]. Ascendit itaque crucem calvus noster, mundo pro mundo expositus et, revelata facie [8] ac discooperta fronte, purgationem peccatorum faciens [9], probrosae et austerae mortis tam non erubuit ignominiam quam nec poenam exhorruit, ut nos opprobrio sempiterno [10] eriperet, restitueret gloriae. Nec mirum: quid enim erubesceret, qui ita lavit nos a peccatis [11], non quidem ut aqua diluens et retinens sordes, sed veluti solis radius desiccans et retinens puritatem? Est quippe Dei sapientia [12] ubique attingens [13] propter munditiam suam.

XI. De Sepulcro

18. Inter sancta ac desiderabilia loca sepulcrum tenet quodammodo principatum, et devotionis plus nescio quid sen-

[2] 4 Reg 2,1-8 [3] 4 Reg 2,13-14 [4] Ios 3 [5] Lc 3,22 [6] 4 Reg 5,14 [1] Io 19,17 [2] 4 Reg 2,23 [3] Is 8,18 (Vg: dedit mihi Dominus) [4] Ps 21,17 [5] Ps 112,1 [6] Ps 8,3 [7] Is 1,2 [8] 2 Cor 3,18 [9] Hebr 1,3 [10] Ps 77,66; Ier 23,40 [11] Apoc 1,5 [12] 1 Cor 1,24 [13] Sap 7,24

acercan los cristianos, orgulloso él de haber sido consagrado por el bautismo del Señor! Mintió el sirio aquel, enfermo de lepra, cuando antepuso no sé qué aguas de Damasco a los ríos de Israel. Porque nuestro río Jordán en distintas ocasiones nos ha demostrado que es un siervo dócil al Señor. Cuando, reteniendo milagrosamente el ímpetu de sus corrientes, dejó seco su lecho para que pasaran a pie enjuto Elías y Eliseo. Y evocando tiempos más remotos aún, cuando lo atravesó Josué con todo su pueblo. Ningún río tan famoso como él. ¿Hay alguno otro que fuera consagrado con la presencia casi patente de la Trinidad? Allí resonó la voz del Padre, se dejó ver sensiblemente el Espíritu Santo y se bautizó el Hijo. Con razón, pues así lo dispuso Cristo, experimenta ahora todo el pueblo fiel aquel mismo poder que sintió en su cuerpo Naamán por haber aceptado el consejo del profeta.

X. El Calvario

17. A la salida de Jerusalén está el Calvario, donde unos chiquillos descarados se rieron del verdadero Eliseo y él les mostró su sonrisa eterna, diciéndoles: *Soy yo con mis hijos, los que me dio el Señor.* Hijos buenos, tan distintos de aquellos tan maliciosos. El salmista les invitaba a la alabanza con estas palabras: *Alabad, niños del Señor, alabad el nombre del Señor,* sacando así hasta de la boca de los niños de pecho una alabanza que no brotó de aquellos otros envidiosos, de quienes se queja diciendo: *Hijos he criado y educado, y ellos se han rebelado contra mí.*

Allí subió a la cruz nuestro calvo, expuesto al mundo en favor del mundo, a cara descubierta y con la frente sin tapar, mientras expiaba los pecados. No se avergonzó de la ignominia de una muerte infame y cruel, hasta el extremo de no horrorizarle semejante condena, para librarnos del oprobio eterno y devolvernos la gloria. Nada extraño, pues no tenía por qué avergonzarse el que nos lavó de los pecados, no como el agua que ablanda, pero no quita las manchas, sino como los rayos del sol que las elimina y devuelve la blancura. Así es la sabiduría de Dios, que lo penetra todo con su pureza.

XI. El sepulcro

18. Entre todos los lugares santos y añorados, es el sepulcro el que se lleva la primacía, por así decirlo. Siéntese en el

titur, ubi mortuus requievit, quam ubi vivens conversatus est [1], atque amplius movet ad pietatem mortis quam vitae recordatio. Puto quod illa austerior, haec dulcior videatur, magisque infirmitati blandiatur humanae quies dormitionis quam labor conversationis, mortis securitas quam vitae rectitudo. Vita Christi vivendi mihi regula [230] exstitit, mors a morte redemptio. Illa vitam instruxit, mortem ista destruxit [2]. Vita quidem laboriosa, sed mors pretiosa; utraque vero admodum necessaria. Quid enim Christi prodesse poterat, sive mors nequiter viventi, sive vita damnabiliter morienti? Numquid denique aut mors Christi etiam nunc male usque ad mortem viventes a morte aeterna liberat, aut mortuos ante Christum sanctos Patres vitae sanctitas liberavit, sicut scriptum est: *Quis est homo qui vivet et non videbit mortem, eruet animam suam de manu inferi?* [3] Nunc ergo quia utrumque nobis pariter necessarium erat, et pie vivere [4], et secure mori, et vivendo vivere docuit, et mortem moriendo securam reddidit, quoniam quidem resurrecturus occubuit, et spem fecit morientibus resurgendi. Sed addidit et tertium beneficium, cum etiam peccata donavit, sine quo utique cetera non valebant. Quid enim —quantum quidem ad veram summamque beatitudinem spectat— quantalibet vitae rectitudo seu longitudo prodesse poterat illi, qui vel solo originali peccato teneretur adstrictus? Peccatum quippe praecessit, ut sequeretur mors, quod sane si cavisset homo, mortem non gustasset in aeternum [5].

19. Peccando itaque vitam amisit et mortem invenit, quoniam quidem et Deus ita praedixerat [6], et iustum profecto erat, ut si peccaret homo, moreretur. Quid namque iustius poterat quam recipere talionem? Vita siquidem Deus animae est, ipsa corporis. Peccando voluntarie, volens perdidit vivere; nolens perdat et vivificare. Sponte repulit vitam cum vivere noluit; non valeat eam dare cui vel quatenus voluerit. Noluit regi a Deo; non queat regere corpus. Si non paret superiori, inferiori cur imperet? Invenit Conditor suam sibi rebellem creaturam; inveniat anima suam sibi rebellem pedissequam. Transgressor inventus est homo divinae legis [7]; inveniat et ipse aliam legem

[1] Bar 3,38 [2] 2 Tim 1,10 [3] Ps 88,49 [4] Tit 2,12 [5] Io 8,52 [6] Gen 2,17 [7] Iac 2,11

sitio donde descansó el cadáver del Señor un no sé qué de especial devoción, más intensa que en los demás lugares donde vivió. Porque el recuerdo de la muerte mueve más a la piedad que el de la vida. Pienso que la vida es más severa y la muerte más entrañable; pues la quietud serena del sueño agrada a la debilidad humana más que las fatigas de la vida. La relajación de la muerte halaga más que la tensión de la vida. La vida de Cristo es para mí una exigencia y su muerte una liberación de la muerte. Su vida me enseñó a vivir; su muerte destruyó la mía. Su vida fue penosa y su muerte no menos valiosa: las dos fueron necesarias. Porque ni la muerte de Cristo le sirve de nada al que vive mal, ni su vida al que muere indignamente. ¿Acaso la muerte de Cristo puede sin más librar de la muerte eterna a los que viven de mala manera hasta el momento de su muerte? ¿Pudo redimirles su santidad personal a los santos Padres que murieron antes de Cristo? Bien claro está escrito: *¿Quién vivirá sin ver la muerte, quién sustraerá su vida a la garra del abismo?*

Precisamente porque necesitamos tanto las dos cosas, nos enseñó Cristo a vivir en la santidad y morir en la paz. Para ello serenó a la muerte muriendo, porque pereció, mas para resucitar. Así nos dio la esperanza de la resurrección a los que hemos de morir.

Hay que alegar todavía un tercer aspecto positivo, sin el cual de nada servirían los dos anteriores: perdonó también los pecados. Cara a la eterna bienaventuranza, ¿qué premio habría conseguido la vida más perfecta y más larga de cualquiera, si sigue atado a un solo pecado, aunque sea el original? Porque hubo por delante un pecado del que se siguió la muerte: si el hombre no lo hubiera cometido, nunca habría experimentado la muerte.

19. Pero, al pecar, perdió la vida y encontró la muerte, exactamente como Dios se lo había avisado con antelación. Justo era que, si pecaba, muriese. ¿Podría aplicársele una ley más justa que la del talión? Dios es la vida del alma y el alma es la vida del cuerpo. Al pecar voluntariamente, pierde también voluntariamente la vida: luego, aunque contra su voluntad, seguirá sin poder recuperar la vida. Libremente rechazó la vida, porque no quiso vivir; por tanto, tampoco podrá comunicarla a quien él quiera ni de la manera que quiera. Si el alma no quiso sujetarse a Dios, tampoco podrá dominar el cuerpo. Si no obedeció al superior, ¿qué derecho tiene para mandar al inferior? El creador se encontró con su criatura en rebelión frente a él; aguante ahora el alma la rebeldía de su esclavo. El

in membris suis, repugnantem legi mentis suae [8], et captivantem se in legem peccati. Porro peccatum, ut scriptum est, separat inter nos et Deum [9]; separat proinde etiam mors inter corpus nostrum et nos. Non potuit dividi a Deo anima nisi peccando, nec corpus ab ipsa nisi moriendo. Quid itaque austerius pertulit in ultione, id solum passa a subdito, quod praesumpserat in [231] auctorem? Nihil profecto congruentius, quam ut mors operata sit mortem [10], spiritualis corporalem, culpabilis poenalem, voluntaria necessariam.

20. Cum ergo hac gemina morte secundum utramque naturam homo damnatus fuisset, altera quidem spirituali et voluntaria, altera corporali et neccessaria, utrique Deus homo una sua corporali ac voluntaria benigne et potenter occurrit, illaque una sua nostram utramque damnavit. Merito quidem: nam ex duabus mortibus nostris, cum altera nobis in culpae meritum, altera in poenae debitum reputaretur, suscipiens poenam et nesciens culpam, dum sponte et tantum in corpore moritur, et vitam nobis et iustitiam promeretur. Alioquin si corporaliter non pateretur, debitum non solvisset; si non voluntarie moreretur, meritum mors illa non habuisset. Nunc autem si, ut dictum est, mortis meritum est peccatum et peccati debitum mors, Christo remittente peccatum et moriente pro peccatoribus, profecto iam nullum est meritum, et solutum est debitum.

21. Ceterum unde scimus, quod Christus possit peccata dimittere?[11] Hinc procul dubio, quia Deus est, et quidquid vult potest. Unde autem et quod Deus sit? Miracula probant: facit quippe opera, quae nemo alius facere possit [12], ut taceam oracula Prophetarum, nec non et paternae vocis [13] testimonium elapsae caelitus ad ipsum a magnifica gloria [14]. Quod *si Deus pro nobis, quis contra nos?* [15] *Deus qui iustificat, quis est qui condemnet?* [16] Si ipse est et non alius [17], cui quotidie confitemur dicentes: *Tibi soli peccavi* [18], quis melius, immo quis alius remittere potest quod in eum peccatum est? Aut quomodo ipse non potest, qui omnia potest? [19] Denique ego, quod in me delinquitur, valeo, si volo, donare, et Deus non queat in se commissa remittere? Si ergo peccata remittere et possit [20] omnipotens, et solus possit, cui soli peccatur, beatus profecto, cui

[8] Rom 7,23 [9] Is 59,2 [10] Rom 7,13 [11] Lc 5,21 [12] Io 15,24 [13] Mt 3,17 [14] 2 Pet 1,17 [15] Rom 8,31 [16] Rom 8,33-34 [17] Iob 19,27 [18] Ps 50,6 [19] Sap 7,27 [20] Lc 5,21

hombre quebrantó la ley divina; por eso encontrará en sus miembros otra ley que lucha contra los criterios de su espíritu, y le hace prisionero de la ley del pecado. Tal como está escrito: Son nuestras culpas las que crean separación entre Dios y nosotros.

Por eso también la muerte crea la separación entre nuestro cuerpo y nosotros. El alma sólo pudo separarse de Dios pecando, y el cuerpo sólo puede separarse del alma muriendo. ¿Te parece acaso tu castigo desproporcionado por su rigidez, cuando sólo te obliga a soportar en tu cuerpo lo mismo que tú osaste cometer en tu espíritu contra el Creador? Nada más justo. La muerte fue causa de la muerte. La muerte espiritual trajo la muerte corporal. La muerte del pecado acarreó la muerte como castigo. Así que una muerte voluntaria impuso una muerte inevitable.

20. Ya está condenado el hombre a esta doble muerte en cuanto ser compuesto, una espiritual y voluntaria, y la otra corporal e irremediable. El Dios hecho hombre se ofreció generosa y eficazmente con una única muerte corporal y voluntaria, para vencer con la suya nuestras dos muertes. Así tenía que ser. Pues una de ellas era debida al castigo del pecado, y la otra a la deuda contraída por la pena. Asumiendo el castigo sin contraer la culpa, muere libremente sólo con la muerte corporal, y merece a nuestro favor la vida y la justificación. Si no hubiese padecido corporalmente, no habría pagado la deuda; y si no hubiese muerto voluntariamente, su muerte no habría contraído mérito alguno. Pero, como ya queda dicho, si el pecado merece la muerte y la muerte es la deuda del pecado, al borrar Cristo el pecado muriendo por los pecadores ya no existe la culpa y la deuda queda saldada.

21. ¿Y cómo sabemos que Cristo pudo borrar el pecado? Indudablemente porque es Dios y puede cuanto quiere. ¿Pero cómo sabemos que es Dios? Lo prueban sus milagros: él hizo cosas que ningún otro hombre puede hacerlas. Lo atestiguan los oráculos de los profetas y el testimonio del Padre, que descendió hasta él desde el cielo envolviéndolo con su gloria. *Si Dios está a nuestro favor, ¿quién puede estar en contra? Dios es el que perdona, ¿quién podrá condenar?* Si al mismo Dios y a ningún otro es a quien confesamos cada día: *contra ti solo pequé*, ¿podríamos encontrar alguien capaz de perdonar mejor el pecado cometido contra el mismo Dios? ¿Y cómo no va a poder el que todo lo puede? Incluso yo mismo, si quiero, puedo perdonar a los que me ofenden. ¿Y Dios no va a poder perdonar a quienes le ofenden a él? Por tanto, si el omnipoten-

non imputabit ipse peccatum [21]. Itaque cognovimus quod peccata Christus divinitatis suae potentia valuit relaxare.

22. Porro iam de voluntate quis dubitet? Qui enim nostram et induit [232] carnem, et subiit mortem, putas suam nobis negabit iustitiam? Voluntarie incarnatus, voluntarie passus, voluntarie crucifixus, solam a nobis retinebit iustitiam? Quod ergo ex deitate constat illum potuisse, ex humanitate innotuit et voluisse. Sed unde rursum confidimus quod et mortem abstulit? Hinc plane quod eam ipse, qui non meruit, pertulit. Qua enim ratione iterum exigeretur a nobis quod pro nobis ille iam solvit? Qui peccati meritum tulit, suam nobis donando iustitiam, ipse mortis debitum solvit et reddidit vitam. Sic namque mortua morte revertitur vita, quemadmodum ablato peccato redit iustitia. Porro mors in Christi morte fugatur et Christi nobis iustitia imputatur. Verum quomodo mori potuit qui Deus erat? Quoniam nimirum et homo erat. Sed quo pacto mors hominis illius pro altero valuit? Quia et iustus erat. Profecto namque cum homo esset, potuit mori; cum iustus, debuit non gratis. Non quidem peccator mortis sufficit solvere debitum pro altero peccatore, cum quisque moriatur pro se. Qui autem mori pro se non habet, numquid pro alio frustra debet? Quanto sane indignius moritur qui mortem non meruit, tanto is iustius, pro quo moritur, vivit.

23. «Sed quae», inquis, «iustitia est, ut innocens pro impio moriatur»? [22] Non est iustitia, sed misericordia. Si iustitia esset, iam non gratis, sed ex debito moreretur. Si ex debito, ipse quidem moreretur, sed is pro quo moreretur non viveret. At vero si iustitia non est, non tamen contra iustitiam est; alioquin et iustus et misericors [23] simul esse non posset. «Sed etsi iustus non iniuste pro peccatore satisfacere valeat, quo tamen pacto etiam unus pro pluribus? Etenim satis esse videretur ad iustitiam, si unos uni moriens vitam restituat». Huic iam respondeat Apostolus: *Sicut enim*, inquit, *per unius delictum, in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam, in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis oboedientiam iusti constituentur multi* [24].

[21] Ps 31,2 [22] Rom 5,6 [23] 2 Mach 1,24 [24] Rom 5,18-19 (Vg: *om* enim, unius oboeditionem iusti)

te tiene poder para perdonar los pecados, y sólo él puede hacerlo porque sólo contra él pecamos, dichoso el que está absuelto de su culpa. Sabemos, pues, que Cristo, porque es Dios, pudo perdonar los pecados.

22. ¿Quién duda de que también quiere perdonarlos? El que asumió nuestra carne y sufrió la muerte, ¿podría negarnos su gracia? Voluntariamente se encarnó, voluntariamente padeció, voluntariamente fue crucificado. ¿Nos privará precisamente de su misericordia? Ya sabemos que pudo perdonarlos porque es Dios. Al hacerse hombre nos demostró que también lo quiso.

Nos queda por saber si además pudo vencer la muerte. Tenemos certeza de que lo consiguió con toda justicia, porque sin merecerla la padeció. Entonces no hay razón para que se nos exija lo que él pagó ya por nosotros. El que levantó el castigo del pecado, dándonos su propia santidad, ese mismo saldó la deuda de la muerte y nos devolvió la vida. Muerta, pues, la muerte, vuelve la vida; quita el pecado, se recupera la gracia. Huye la muerte ante la muerte de Cristo y nos apropiamos de la gracia de Cristo.

¿Es que podía morir el que era Dios? Claro; porque también era hombre. Pero ¿en virtud de qué podría valerle a otro su muerte? Porque también era justo. Así que por ser hombre pudo morir; y por ser justo, no debía morir inútilmente. Es cierto que un pecador no puede liquidar por otro pecador la deuda de la muerte, pues cada cual muere por su propio pecado. Pero el que no tiene que morir por su culpa personal, ¿debe morir inútilmente por otro? No. Y cuanto más humillante sea la muerte del que no la merecía, más justo será que viva aquel por quien ha muerto.

23. Quizá te preguntes «qué clase de justicia es esa que obliga a morir al inocente por un culpable». No es justicia, sino misericordia. Si fuese justicia ya no moriría gratuitamente, sino para pagar una deuda. Y si muriese para pagar una deuda personal, él moriría ciertamente, pero aquel por quien iba a morir no viviría. Es cierto que no podemos hablar de justicia, pero tampoco de injusticia; pues, de lo contrario, no sería a la vez justo y misericordioso.

Podrías insistir aún: «Concedido que el justo pueda satisfacer válidamente por el injusto. Pero ¿cómo puede uno solo satisfacer por todos? Porque parece propio de la justicia que la muerte de uno no pueda devolver la vida más que a otro». Ya respondió a esto el Apóstol: *Lo mismo que por el delito de uno solo recayó sobre todos los hombres la condenación, así por la*

Sed forte unus pluribus iustitiam [233] quidem restituere potuit, vitam non potuit? *Per unum*, ait, *hominem mors, et per unum hominem vita. Sicut* enim *in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* [25]. Quid enim? Unus peccavit, et omnes tenentur rei, et unius innocentia soli reputabitur innocenti? Unius peccatum omnibus operatum est mortem [26], et unius iustitia uni vitam restituet? Itane Dei iustitia magis ad condemnandum quam ad restaurandum valuit? Aut plus potuit Adam in malo quam in bono Christus? Adae peccatum imputabitur mihi, et Christi iustitia non pertinebit ad me? Illius me inoboedientia perdidit, et huius oboedientia non proderit mihi?

24. «Sed Adae», inquis «delictum merito omnes contrahimus, in quo quippe omnes peccavimus [27], quoniam cum peccavit, in ipso eramus, et ex eius carne per carnis concupiscentiam [28] geniti sumus». Atqui ex Deo multo germanius secundum spiritum nascimur, quam secundum carnem ex Adam, secundum quem etiam spiritum longe ante fuimus in Christo quam secundum carnem in Adam, si tamen et nos inter illos numerari confidimus, de quibus Apostolus: *Qui elegit nos,* inquit, *in ipso* —haud dubium quin Pater in Filio— *ante mundi constitutionem* [29]. Quod autem etiam ex Deo nati sunt, testatur evangelista Ioannes, ubi ait: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* [30]; item ipse in epistola: *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat* [31], quia generatio caelestis conservat eum. «At carnis traducem», ais, «carnalis testatur concupiscentia, et peccatum, quod in carne sentimus, manifeste probat quod secundum carnem de carne peccatoris descendimus». Sed enim nihilominus spiritualis illa generatio, non quidem in carne, sed in corde sentitur, ab his dumtaxat qui cum Paulo dicere possunt: *Nos autem sensum Christi habemus* [32], in quo et eatenus profecisse se sentiunt, ut et ipsi cum omni fiducia [33] dicant: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* [34], et illud: *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed* [234] *Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis* [35]. Per Spiritum ergo qui ex Deo est,

[25] 1 Cor 15,21 (Vg: *om* unum, per hominem resurrectio, et sicut in) [26] Rom 7,13 [27] Rom 5,12 [28] 1 Io 2,16 [29] Eph 1,4 (Vg: Sicut elegit) [30] Io 1,13 [31] 1 Io 3,9 (Vg: peccatum non facit) [32] 1 Cor 2,16 [33] Act 4,29 [34] Rom 8,16 [35] 1 Cor 2,12

acción justa de uno solo recae sobre todos los hombres la justificación que da la vida; es decir, como la desobediencia de aquel único hombre constituyó pecadores a la humanidad, así también por la obediencia de uno la humanidad quedará constituida justa. Y si puede devolver el perdón a todos, ¿no podrá también devolverles la vida? *Si un hombre trajo la muerte, también un hombre trajo la resurrección de los muertos: es decir, lo mismo que por Adán todos mueren, así también por Cristo todos recibirán la vida.*

Resulta que pecó uno solo y a todos los toman por culpables. Y la inocencia de uno solo, ¿va a contar sólo para el inocente? El pecado de uno acarreó la muerte para todos; y la fidelidad de uno, ¿va a devolver la vida solamente a uno? Si fuera así, la justicia de Dios habría servido más para condenar que para salvar. Es decir, que habría podido más Adán para el mal que Cristo para el bien. A mí se me imputaría el pecado de Adán, pero no me pertenecería la acción justa de Cristo. Resulta que me perdió la desobediencia del primero y no me sirve de nada la obediencia del segundo.

24. Podrías contestarme: «Es lógico que hayamos contraído el pecado de Adán justamente, porque todos pecamos en él; cuando él pecó, nosotros estábamos en él y hemos sido engendrados en su carne por la concupiscencia de la carne». Sí; es verdad. Pero también nacimos de Dios, según el espíritu, de un modo mucho más íntimo que el nacimiento de Adán según la carne. E incluso estuvimos en Cristo según el espíritu mucho antes que en Adán según la carne. También nosotros confiamos estar incluidos entre aquellos de quienes dice el Apóstol: *Antes de crear el mundo nos eligió con él*, es decir, con el Padre en el Hijo. Porque hemos nacido de Dios, como lo atestigua el evangelista Juan: *No de linaje humano, ni por impulso de la carne, ni por deseo de varón, sino que nacen de Dios.*

Y él mismo nos dice en una carta: *Quien ha nacido de Dios no comete pecado*, porque le conserva la generación celestial. Pero puedes seguir objetando: «La concupiscencia carnal testifica nuestro origen carnal, y el pecado que sentimos en la carne pone de manifiesto que descendemos en la carne de lo carnal de un pecador». A pesar de esto, te insisto en que la generación espiritual no se hace sentir en la carne, sino en el corazón, pero sólo entre aquellos que puedan decir con Pablo: *Nosotros tenemos el sentido y el espíritu de Cristo.* Por eso experimentan un cambio tan grande que ellos también se atreven a decir: *Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios.* Y aquello otro: *Nosotros no hemos recibido*

caritas diffusa est in cordibus nostris [36], sicut et per carnem, quae est ex Adam, manet concupiscentia nostris insita membris. Et quomodo ista quae a progenitore corporum descendit, numquam in hac vita mortali a carne recedit, sic illa procedens ex Patre spirituum, ab intentione filiorum, dumtaxat perfectorum, numquan excidit [37].

25. Si ergo ex Deo nati [38] et in Christo electi sumus, quaenam iustitia est, ut plus noceat humana atque terrena quam valeat divina caelestisque generatio, Dei electionem vincat carnalis successio, et aeterno eius proposito carnis praescribat temporaliter traducta concupiscentia? Quinimmo, si per unum hominem mors [39], cur non multo magis per unum, et illum hominem, vita? Et si omnes in Adam morimur, cur non longe potentius in Christo omnes vivificabimur? [40] Denique *non sicut delictum, ita et donum: nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem* [41]. Christus igitur et peccata remittere potuit, cum Deus sit, et mori, cum sit homo, et mortis moriendo solvere debitum, quia iustus, et omnibus unus ad iustitiam vitamque sufficere, quandoquidem et peccatum, et mors ex uno in omnes processerit.

26. Sed hoc quoque necessarie omnino provisum est, quod dilata morte homo inter homines dignatus est aliquamdiu conversari, quatenus crebris et veris locutionibus ad invisibilia excitaret, miris operibus adstrueret fidem, rectis mores instrueret. Itaque in oculis hominum Deus homo sobrie, et iuste, et pie [42] conversatus, vera locutus, mira operatus, indigna passus, in quo iam nobis defuit ad salutem? Accedat et gratia remissionis peccatorum, hoc est ut gratis peccata dimittat, et opus profecto nostrae salutis consummatum est. Non autem metuendum, quod donandis peccatis aut potestas Deo, aut voluntas passo, et tanta passo pro peccatoribus desit, si tamen solli-

[36] Rom 5,5 [37] 1 Cor 13,8 [38] Io 1,13 [39] Rom 5,12 et 17 [40] 1 Cor 15,22 [41] Rom 5,15-16 (Vg: donum... nam iudicium quidem) [42] Tit 2,12

el espíritu del mundo, sino el espíritu que viene de Dios: Así conocemos a fondo los bienes que Dios nos ha dado. Por el espíritu que Dios nos ha dado, el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones. Pero, también por la carne que proviene de Adán, está enquistada en nuestros miembros la concupiscencia. Y así como ésta, que desciende del que engendró nuestro cuerpo, nunca se retira de la carne en la vida mortal, así también el amor que procede del Padre de los espíritus permanece para siempre en la voluntad de los hijos, al menos de los perfectos.

25. Por tanto, si hemos nacido de Dios y hemos sido elegidos en Cristo, no sería justo que la generación humana y terrena fuese más eficaz para el mal que la divina y celestial para el bien; que la procreación carnal supere al designio de Dios; que la concupiscencia de la carne heredada temporalmente anule el plan eterno de Dios. Si por un solo hombre entró la muerte, ¿por qué un solo hombre, y de tal categoría, no podía darnos una vida superior? Si todos morimos en Adán, ¿por qué no vamos a revivir todos en Cristo con mayor vitalidad? *No hay proporción entre el delito y la gracia; pues el juicio de un solo delito acabó en sentencia condenatoria; mientras la gracia a partir de una multitud de delitos acabó en liberación.* Por tanto, Cristo pudo perdonar los pecados por ser Dios, y pudo morir, como hombre que era, para pagar la deuda de la muerte, porque también era justo. De este modo, bastó un solo hombre para devolver a todos la justificación y la vida, igual que el pecado y la muerte de uno se había propagado a todos.

26. Estaba también previsto, como algo totalmente necesario, que este hombre, retrasando la hora de su muerte, se dignara convivir algún tiempo con los hombres. De esta manera podía elevarlos hacia lo invisible con su frecuente predicación de la verdad; podía infundirles la fe con sus signos milagrosos y enderezarlos en sus costumbres con la rectitud de su vida. Después de haber vivido el hombre Dios en este mundo sobria, recta y piadosamente, predicó la verdad y realizó maravillas hasta llegar a padecer lo más abyecto. Así ha quedado consumada nuestra salvación.

Añadamos además la gracia del perdón de los pecados, por el cual quedamos absueltos graciosamente de nuestros crímenes y se ve ya rematada la obra de nuestra liberación. No debemos temer que Dios no tenga poder para perdonar los pecados, o que no desee perdonarlos, cuando fue capaz de padecer tanto y de tantas maneras por los pecadores. Lo que importa

citi inveniamur digne, ut oportet, et imitari exempla, et venerari miracula, doctrinae quoque non exsistamus increduli, et passionibus non ingrati.

[235] 27. Itaque totum nobis de Christo valuit, totum salutiferum totumque necessarium fuit, nec minus profuit infirmitas quam et maiestas, quia, etsi ex deitatis potentia peccati iugum iubendo submovit, ex carnis tamen infirmitate mortis iura moriendo concussit. Unde pulchre ait Apostolus: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus* [43]. Sed et illa eius stultitia, per quam ei placuit salvum facere mundum [44], ut mundi confutaret sapientiam, confunderet sapientes [45], quod videlicet, cum in forma Dei esset, Deo aequalis semetipsum exinanivit formam servi accipiens [46], quod, dives cum esset, propter nos egenus factus est [47], de magno parvus, de celso humilis, infirmus de potente, quod esuriit [48], quod sitiit [49], quod fatigatus est in itinere [50], et cetera quae passus est voluntate, non necessitate, haec ergo ipsius quaedam stultitia, nonne fuit nobis via prudentiae [51], iustitiae forma, sanctitatis exemplum? Ob hoc item Apostolus: *Quod stultum est*, inquit, *Dei, sapientius est hominibus* [52]. Mors igitur a morte, vita ab errore, a peccato gratia liberavit. Et quidem mors per iustitiam suam peregit victoriam, quia iustus, exsolvendo quae non rapuit [53], iure omnino, quod amiserat, recepit. Vita vero, quod ad se pertinuit, per sapientiam adimplevit, quae nobis vitae et disciplinae [54] documentum ac speculum exstitit. Porro gratia ex illa, ut dictum est, potestate peccata remisit [55], qua omnia, quaecumque voluit, fecit [56]. Mors itaque Christi, mors est meae mortis, quia ille mortuus est, ut ego viverem. Quo pacto enim iam non vivat, pro quo moritur Vita? Aut quis iam in via morum seu rerum notitia errare timebit, duce Sapientia? Aut unde iam reus tenebitur, quem absolvit Iustitia? Vitam quidem se ipse perhibet in Evangelio: *Ego sum*, inquiens, *vita* [57]. Porro duo sequentia testatur Apostolus, dicens: *Qui factus est nobis iustitia et sapientia a Deo Patre* [58].

28. Si ergo *lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit nos a lege peccati et mortis* [59], ut quid adhuc morimur, et non statim immortalitate [60] vestimur? Sane ut Dei veritas impleatur. *Quia* enim *misericordiam et veritatem* [236] *diligit Deus* [61], necesse est

[43] 1 Cor 1,25 [44] 1 Cor 1,21 [45] 1 Cor 1,27 [46] Phil 2,6-7 [47] 2 Cor 8,9 [48] Mt 4,2 [49] Io 19,28 [50] Io 4,6 [51] Is 40,14 [52] 1 Cor 1,25 [53] Ps 68,5 [54] Eccli 45,6 [55] Mt 21,23; Lc 5,21 [56] Ps 113,3 [57] Io 14,6 (Vg: sum... vita) [58] 1 Cor 1,30 (Vg: sapientia a Deo et iustitia) [59] Rom 8,2 (Vg: lex enim, me a) [60] 1 Cor 15,53; 2 Cor 5,3 [61] Ps 83,12 (Vg: *om* enim)

es que ahora nosotros nos esforcemos en vivir dignamente, como es de justicia; que imitemos sus ejemplos y veneremos sus milagros para no ser incrédulos a su mensaje e ingratos a sus padecimientos.

27. Todo lo de Cristo nos ha servido, todo fue fecundo, todo fue necesario para nuestra salvación; tanto su debilidad como su majestad. Si por la fuerza de su divinidad bastó su palabra para librarnos del yugo del pecado, por la debilidad de su carne fue suficiente su muerte para abolir los derechos de la muerte. Por eso dice atinadamente el Apóstol: *La debilidad de Dios es más potente que los hombres.* Toda una locura para salvar al mundo, para confundir su sabiduría, para desconcertar a los sabios. A pesar de su condición divina, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo. Era rico y se hizo pobre por nosotros. Era grande y se hizo pequeño. Era un ser excelente y se hizo humilde. Era poderoso y se hizo débil. Pasó hambre, sed, cansancio. Todo lo demás que hubo de sufrir lo asumió libremente, sin coacción alguna. Semejantes locuras son para nosotros, en el camino de la prudencia, una norma de justicia, un ejemplo de santidad. De nuevo nos lo insinúa el Apóstol: *La locura de Dios es más sabia que los hombres.*

Su muerte nos libró de la muerte; su vida, del error; y su gracia, del pecado. La muerte consumó la victoria gracias a su fidelidad, porque el fiel, pagando lo que no había robado, recobró con todo derecho lo que no había perdido.

Cumplió maravillosamente en todo su proceder con lo que luego sería para nosotros espejo y modelo de vida y sumisión. Finalmente, su gracia, como ya hemos dicho, perdonó los pecados con el mismo poder con el que hizo todo cuanto quiso. La muerte de Cristo es, pues, muerte de mi muerte, porque él murió para que yo viva. ¿Es posible que no viva ya aquel por quien murió el que es la Vida? ¿Quién puede temer extraviarse por el camino de la virtud o desorientarse en el conocimiento de la verdad, llevando por guía a la Sabiduría misma? ¿Cómo puede ser considerado como reo el que fue absuelto por la Justicia misma? El afirma en el Evangelio que es la vida cuando dice: *Yo soy la Vida.* Y el Apóstol le atribuye estos dos títulos: *Fue constituido por Dios Padre justicia y sabiduría para nosotros.*

28. Pero, *si el régimen del espíritu de la vida nos ha liberado del régimen del pecado y de la muerte,* ¿cómo se explica que todavía tengamos que morir y no nos revistamos inmediatamente de la inmortalidad? Para que no falle la veracidad de

mori quidem hominem, quippe quod praedixerat Deus [62], sed a morte tamen resurgere [63], ne obliviscatur misereri Deus [64]. Ita ergo mors, etsi non perpetuo dominatur [65], manet tamen propter veritatem Dei [66] vel ad tempus in nobis, quemadmodum peccatum, etsi iam non regnat, in nostro mortali corpore [67], non tamen deest penitus nobis. Proinde Paulus ex parte quidem liberatum se a lege peccati et mortis [68] gloriatur, sed rursum se utraque nihilominus lege aliqua ex parte gravari conqueritur, sive cum adversus peccatum miserabiliter clamat: *Invenio aliam legem in membris meis, et cetera* [69], sive cum ingemiscit gravatus [70], haud dubium quin lege mortis, redemptionem exspectans corporis sui [71].

29. Sive itaque haec, sive alia quaecumque in hunc modum, prout in talibus in suo quisque sensu abundat [72], ex occasione sepulcri christianis sensibus suggerantur, puto quod non mediocris dulcedo devotionis infunditur quominus intuenti, nec parum proficitur cernendo, etiam corporalibus oculis, corporalem locum dominicae quietis. Etsi quippe iam vacuum sacris membris, plenum tamen nostris et iucundis admodum sacramentis. Nostris, inquam, nostris, si tamen tam ardenter amplectimur quam indubitanter tenemus quod Apostolus ait: *Consepulti enim sumus per baptismum in mortem, ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus* [73]. Quam dulce est peregrinis, post multam longi itineris fatigationem, post plurima terrae marisque pericula [74], ibi tandem quiescere, ubi et agnoscunt suum Dominum quievisse! Puto iam prae gaudio non sentiunt viae laborem nec gravamen reputant expensarum, sed tamquam laboris praemium cursusve bravium assecuti, iuxta Scripturae sententiam, *gaudent vehementer cum invenerint sepulcrum* [76]. Nec casu vel subito, aut veluti lubrica popularis favoris opinione, id tam celebre nomen sepulcrum nactum esse putetur, cum hoc ipsum tantis retro temporibus Isaias **[237]** tam aperte praedixerit: *Erit*, inquit, *in die illa radix Iesse, qui stat in signum populorum; ipsum gentes*

[62] Gen 3,19 [63] Mt 16,21 [64] Ps 76,10 [65] Rom 6,9 [66] Rom 15,8 [67] Rom 6,12 [68] Rom 8,2 [69] Rom 7,23 (Vg: Video autem) [70] 2 Cor 5,4 [71] Rom 8,23 [72] Rom 14,5 [73] Rom 6,4-5 (Vg: sumus cum illo, Christus surrexit) [74] 2 Cor 11,26 [75] 1 Cor 9,24 [76] Iob 3,22 (Vg: Gaudentque)

Dios. Como *Dios ama la misericordia, y la fidelidad a sí mismo*, el hombre ha de morir necesariamente, pues así lo había predicho Dios. Pero también debe resucitar, para que no creamos que se ha olvidado de su misericordia. De esta manera, la muerte, aunque no ejerce su dominio sobre nosotros para siempre, reina todavía un tiempo sobre nosotros. Igual que el pecado. Tampoco impera sobre nuestro cuerpo mortal, mas no por eso desaparece del todo. Por esta razón Pablo se gloriaba de sentirse liberado de la esclavitud del pecado, pero inmediatamente se lamentará de que en cierto sentido sigue abrumado bajo otra ley, y protesta amargamente contra el pecado: *Percibo en mi cuerpo otra ley*, etc. Y en otro lugar gime deprimido bajo la ley de la muerte, suspirando por verse liberado de su cuerpo.

29. Sean éstas, u otras parecidas, las consideraciones que el sepulcro sugiere a la sensibilidad del cristiano, según la inspiración que a cada uno le domine, pienso que quienes puedan contemplar el lugar mismo de la sepultura del Señor se sentirán como poseídos de la más dulce e intensa devoción, y que les hará un gran bien poder contemplarlo con sus propios ojos. Pues, aunque está vacío sin su sagrado cuerpo, lo llenan nuestros más entrañables y profundos misterios. Nuestros —he dicho— y muy nuestros, si somos capaces de enardecernos por lo que nos dice el Apóstol y que lo creemos con tanta firmeza: *Aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte nos sepultó con él, para que, así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva. Además, si hemos quedado incorporados a él por una muerte semejante a la suya, ciertamente lo estaremos también por una resurrección semejante.*

¡Qué satisfacción tan agradable experimentan los peregrinos, después de pasar tantas fatigas durante su largo viaje, lleno de peligros por tierra y por mar, al descansar por fin en el mismo lugar donde saben que reposó su Señor! Yo me imagino que con esta alegría quedan atrás los sinsabores del camino y olvidan la cuantía de sus gastos. Como si ya hubiesen conseguido como premio de sus penalidades la meta de su carrera, al decir de la Escritura, *se sienten transportados de gozo al hallar su sepulcro.*

No ha sido algo casual, ni repentino, ni un sospechoso fervor popular lo que ha dado tanta celebridad a este sepulcro, cuando ya tantos siglos atrás profetizó Isaías claramente: *Aquel día la raíz de Jesé se erguirá como enseña de los pueblos: lo buscarán las naciones y será glorioso su sepulcro.* Realmente

deprecabuntur, et erit sepulcrum eius gloriosum [77]. Revera ergo impletum cernimus quod legimus prophetatum, novum quidem intuenti, sed legenti antiquum, ut sic adsit de novitate iucunditas, ut de vetustate non desit auctoritas. Et de sepulcro ista sufficiant.

XII. De Bethphage

30. Quid de Bethphage dicam, viculo sacerdotum, quem pene praeterieram, ubi et confessionis sacramentum, et sacerdotalis ministerii mysterium continetur? Bethphage quippe domus buccae interpretatur. Scriptum est autem: *Prope est verbum in ore tuo et in corde tuo* [1]. Non in altero tantum, sed simul in utroque verbum habere memineris. Et quidem verbum in corde peccatoris operatur salutiferam contritionem, verbum vero in ore noxiam tollit confusionem, ne impediat necessariam confessionem. Ait enim Scriptura: *Est pudor adducens peccatum, et est pudor adducens gloriam* [2]. Bonus pudor, quo peccasse aut certe peccare confunderis, et omnis licet humanus arbiter forte absit, divinum tamen quam humanum tanto verecundius revereris aspectum, quanto et verius Deum quam hominem cogitas puriorem, tantoque eum gravius offendi a peccante, quanto constat longius ab illo esse omne peccatum. Huiuscemodi procul dubio pudor fugat opprobrium, parat gloriam, dum aut peccatum omnino non admittit, aut certe admissum et paenitendo punit, et confitendo expellit, si tamen gloria etiam nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae [3]. Quod si quispiam confiteri confunditur id quoque, unde compungitur, talis pudor peccatum adducit, et gloriam de conscientia perdit, quando malum quod ex profundo cordis compunctio conatur expellere, pudor ineptus, obstruso labiorum ostio, non **[238]** permittit exire, cum eum exemplo David dicere potius oporteret: *Et labia mea non prohibebo: Domine, tu scisti* [4]. Qui et seipsum redarguens, puto super huiusmodi stulto et irrationabili pudore: *Quoniam tacui*, inquit, *inveteraverunt ossa mea* [5]. Unde et optat ostium poni circumstantiae labiis suis [6], ut oris ianuam et aperire confessioni, et defensioni

[77] Is 11,10 (Vg: *om* Erit) [1] Rom 10,8 [2] Eccli 4,25 (Vg: Est enim confusio, et est confusio) [3] 2 Cor 1,12 [4] Ps 39,10 (Vg: Ecce labia) [5] Ps 31,3 [6] Ps 140,3

podemos comprobar cómo se ha cumplido cuanto dicen los profetas. Para los que ahora lo ven, parece una novedad; mas para quienes lo vieron en la Escritura, ya es muy viejo. Así sentimos el gozo de lo nuevo y no nos quedamos sin la garantía de lo antiguo. Creo que con esto son ya suficientes nuestras consideraciones sobre el sepulcro.

XII. BETFAGÉ

30. ¿Qué podré decir de Betfagé, la aldea de los sacerdotes, de la que por poco me olvido, la que guarda el sacramento de la confesión y el misterio del servicio sacerdotal? Efectivamente, Betfagé quiere decir «casa de la boca». Ya lo dice la Escritura: *A tu alcance está la palabra, en tu boca y en tu corazón.* Debes recordar que ahí, en los dos, tienes la palabra. Por eso levanta en el corazón del pecador la contrición salvadora, y esa misma palabra en la boca arranca la vergüenza perniciosa, para que no le frene la necesaria confesión. Porque nos dice la Escritura: *Hay un pudor que lleva al pecado y un pudor que lleva a la gloria.* Por el pudor bueno te avergüenzas de haber pecado o estar pecando, aunque absolutamente nadie lo sepa. Ese pudor hace que reverencies la mirada de Dios con mayor respeto que la de los hombres. No en vano sabes que Dios es más puro y lo conoce todo mejor que cualquiera. Y recuerdas que a él le ofende más gravemente el pecador cuanto más infinitamente lejos de él está el pecado. Esta clase de pudor aleja toda ignominia, atrae la gloria, porque rechaza de plano el pecado o, una vez cometido, lo satisface con la penitencia y lo elimina con la confesión. Con todo, debe quedar claro que nuestra gloria radica también en el testimonio de la propia conciencia.

Mas cuando se avergüenza de confesar el pecado, aunque le duela haberlo cometido, estamos ante el otro pudor que lleva al pecado y echa a perder la gloria de la conciencia. Entonces la compunción se violenta para arrojar el mal desde lo profundo del corazón; pero un pudor tonto que le cierra herméticamente los labios, no le deja sacarlo afuera, cuando lo mejor sería poder decir con David: *No he cerrado los labios, Señor, tú lo sabes.* Pienso que recriminándose a sí mismo a cuenta de este pudor necio e insensato, dice en otro salmo: *Porque callé se consumían mis huesos.* Esto le decide a colocar una guardia en su boca y un centinela a la puerta de sus labios, para abrir su boca a la confesión y cerrarla a toda justificación de sus

claudere norit. Denique et aperte hoc ipsum orans petit a Domino, sciens nimirum quia *confessio et magnificentia opus eius* [7]. Et quod videlicet nostram malitiam, et quod aeque divinae bonitatis et virtutis magnificentiam minime tacemus, magnum quidem geminae confessionis bonum, sed Dei est donum [8]. Ait itaque: *Non declines cor meum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis* [9]. Quamobrem ministros verbi sacerdotes caute necesse est ad utrumque vigilare solicitos, quo videlicet delinquentium cordibus tanto moderamine verbum timoris et contritionis infligant, quatenus eos nequaquam a verbo confessionis exterreant, sic corda aperiant, ut ora non obstruant, sed nec absolvant etiam compunctum, nisi viderint et confessum, quoniam quidem *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem* [10]. Alioquin a mortuo, tamquam qui non est, perit confessio [11]. Quisquis igitur verbum in ore habet et in corde non habet, aut dolosus est, aut vanus; quisquis vero in corde et non in ore, aut superbus est, aut timidus.

XIII. De Bethania

31. Sane non omnino, etsi multum festinem, debeo transire silenter domum oboedientiae, Bethaniam videlicet, castellum Mariae et Marthae [1], in quo et Lazarus est resuscitatus, ubi nimirum et utriusque vitae figura, et Dei erga peccatores mira clementia [2], necnon et virtus oboedientiae [3] una cum fructibus paenitentiae [4] commendatur. Hoc ergo in loco breviter intimatum **[239]** sufficiat, quod nec studium bonae actionis, nec otium sanctae contemplationis [5], nec lacrima paenitentis [6] extra Bethaniam accepta esse poterunt illi, qui tanti habuit oboedientiam, ut vitam quam ipsam perdere maluerit, factus oboediens Patri usque ad mortem [7].

Hae sunt illae profecto divitiae, quas sermo propheticus ex verbo Domini pollicetur: *Consolabitur*, inquiens, *Dominus Sion, consolabitur omnes ruinas eius, et ponet desertum eius quasi delicias, et solitudinem eius quasi hortum Domini; gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis* [8]. Hae igitur orbis deliciae, hic thesaurus caelestis, haec fidelium hereditas populorum, vestrae sunt, carissimi, credita

[7] Ps 110,3 [8] Eph 2,8 [9] Ps 140,4 [10] Rom 10,10 (Vg: Corde enim) [11] Ecli 17,26 [1] Io 11,1ss [2] Lc 7,36 [3] Io 11,40 [4] Lc 3,8 [5] Lc 10,42 [6] Lc 7,38 [7] Phil 2,8 [8] Is 51,3 (Vg: ergo Dominus Sion et)

pecados. Por fin, dirigiéndose al Señor, le pide esto mismo abiertamente, pues sabe que *la confesión y la alabanza son obra suya.* Es puro don de Dios nuestra capacidad para esa gran obra que consiste en confesar a la vez dos cosas: acusarnos de nuestra malicia, y con ello proclamar las maravillas de su bondad y de su poder. Por eso dice: *No dejes inclinarse mi corazón a palabras maliciosas, para pretextar excusas en los pecados.*

Los sacerdotes, ministros de la palabra, deben proceder con mucho tacto y poner gran cuidado en conseguir que, al insinuar en el corazón de los pecadores las palabras que les muevan al temor y al arrepentimiento, lo hagan con suma delicadeza, para que no les espante la confesión. Y abrir de tal manera los corazones que no cierren sus bocas. Pero tampoco absolverán al arrepentido si no vieran claramente que ha confesado todos sus pecados, porque *la fe interior obtiene la rehabilitación, y confesar con la boca sirve para la salvación.* De lo contrario sería como la confesión de un muerto, que es como si no existiese. Todo el que tenga una palabra en la boca, pero no en el corazón, es un superficial o un mentiroso. Y el que la tiene en el corazón, pero no en la boca, es un soberbio o un tímido.

XIII. BETANIA

31. Aunque lo hago muy de prisa, no puedo pasarme de largo por la casa de la obediencia, que eso quiere decir Betania. Allí vivían Marta y María; allí fue resucitado Lázaro; allí Cristo platicó sobre los dos géneros de vida, sobre la admirable clemencia de Dios con los pecadores, sobre la virtud de la obediencia y los frutos de la penitencia. Ahora me limitaré a afirmar simplemente que ni el celo de la santa contemplación, ni las lágrimas de la penitencia, jamás podrán agradarle a Cristo fuera de Betania (la casa de la obediencia), porque consideró tan esencial esta virtud que prefirió perder su vida por ella, haciéndose obediente hasta la muerte.

Estas son las riquezas que el profeta promete como palabra de Dios: *El Señor consuela a Sión, consuela a sus ruinas; convertirá su desierto en un edén, su yermo en paraíso del Señor; allí habrá gozo y alegría, con acción de gracias al son de instrumentos.* Estas delicias del orbe, este tesoro del cielo, esta

fidei, vestrae prudentiae et fortitudini commendata. Tunc autem caeleste depositum secure et fideliter custodire [9] sufficitis, si nequaquam de ipsa vestra vel prudentia, vel fortitudine, sed de Dei tantum adiutorio ubique praesumitis, scientes *quia non in fortitudine sua roborabitur vir* [10], et ideo dicentes cum Propheta: *Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus* [11], et illud: *Fortitudinem meam ad te custodiam, quia Deus susceptor meus; Deus meus, misericordia eius praeveniet me* [12], et item: *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* [13], ut in omnibus sit ipse benedictus, qui docet manus vestras ad proelium et digitos vestros ad bellum [14].

[9] 2 Tim 1,14 [10] 1 Reg 2,9 [11] Ps 17,3 [12] Ps 58,10-11
[13] Ps 113,1 [14] Ps 143,1

heredad de los pueblos fieles, todo esto, amadísimos, ha sido confiado a vuestra fe y se ha encomendado a vuestro valor y a vuestra prudencia. Guardaréis fielmente este depósito celestial, si es que no os fiáis de vuestra astucia y de vuestra valentía, poniendo toda vuestra seguridad en el auxilio de Dios. Y porque sabéis que *no estará el hombre firme por su propia fuerza,* decís con el profeta: *Señor, mi roca, mi alcázar, mi libertador. Estoy velando contigo, fuerza mía, porque tú, oh Dios, eres mi alcázar; que tu favor se adelante, oh Dios.* Y añadís: *No a nosotros, Señor; no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria,* para que en todo sea bendito el que adiestra mis manos para el combate y mis dedos para la pelea.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICION DEL VOLUMEN PRIMERO DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 30 DE NOVIEMBRE DE 1993, FESTIVIDAD DE SAN ANDRES, APOSTOL, EN LOS TALLERES DE LA SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9.
28027 MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

B.A.C. *El pan de nuestra cultura cristiana*

VOLUMENES DE PROXIMA APARICION

BAC Maior

SUMA DE TEOLOGIA (5 vols.). Tomo IV: Parte II-II (b), por un equipo de expertos.

SUMA DE TEOLOGIA (5 vols.). Tomo V: Parte III e Indices, por un equipo de expertos.

HISTORIA DE LA MISTICA EN LA EDAD DE ORO, por M. Andrés.

BAC Normal

ANASTASIS. RESUCITO Y RESUCITAREMOS, por S. Sabugal.

ETICA Y CIENCIAS DE LA INFORMACION, por N. Blázquez.

ACTAS DE LAS CONFERENCIAS DE METROPOLITANOS ESPAÑOLES (1921-1965). Edición preparada por V. Cárcel Ortí.

SERIE *SAPIENTIA FIDEI*

DIOS, HORIZONTE DEL HOMBRE, por J. de Sahagún Lucas.

TRATADO GENERAL DE LOS SACRAMENTOS, por R. Arnau-García.

PATROLOGIA, por R. Trevijano.

MORAL FUNDAMENTAL, por J. R. Flecha.

FUERA DE COLECCION

SYNODICON HISPANUM. Tomo VI: Avila y Segovia.